NICOLAS WAGNER

MORELLY

le méconnu des Lumières



LIBRAIRIE KLINCKSIECK

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE ET ROMANE

publiée par le

Centre de Philologie et de Littératures romanes
de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Directeur : Georges STRAKA

Série C : ÉTUDES LITTÉRAIRES

71

Déjà parus :

1. — *Saint-John Perse et quelques devanciers* (*Etudes sur le poème en prose*), par Monique PARENT, 1960, 260 p., 4 pl.
2. — *L' « Ode à Charles Fourier »*, d'André BRETON, éditée avec introduction et notes par Jean GAULMIER, 1961, 100 p., 6 pl.
3. — *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique* (1824-1834), par Jean DERRE, 1962, 768 p. (épuisé).
4. — *Langue et techniques poétiques à l'époque romane* (*XIe-XIIIe siècles*), par Paul ZUMTHOR, 1963, 226 p. (épuisé.)
5. — *L'humanisme de Malraux*, par Joseph HOFFMANN, 1963, 408 p.
6. — *Recherches claudéliennes*, par M.-F. GUYARD, 1963, 116 p.
7. — *Lumières et Romantisme, énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, par Jean FABRE, 1963 (en réimpression).
8. — *Amour courtois et « Fin'Amors » dans la littérature du XIIe siècle*, par Moshé LAZAR, 1964, 300 p. (épuisé).
9. — *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, par Jean MARX, 1965, 324 p. (épuisé).
10. — *La religion de Péguy*, par Pie DUPLOYE, 1965, 742 p. (épuisé).
11. — *Victor Hugo à l'œuvre : le poète en exil et en voyage*, par Jean-Bertrand BARRÈRE, 1965 (nouveau tirage 1970), 328 p., 13 pl.
12. — *Agricol Perdiguier et George Sand* (*correspondance inédite*), publiée par Jean BRIQUET, 1966, 152 p., 6 pl.
13. — *Autour de Rimbaud*, par C.-A. HACKETT, 1967, 104 p., 3 pl.
14. — *Le thème de l'arbre chez P. Valéry*, par P. LAURETTE, 1967, 200 p.
15. — *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale* (*Antiquité, Moyen Age occidental, Castille*), par M.-R. LIDA DE MALKIEL, traduit de l'espagnol (Mexico, 1952), par S. ROUBAUD, 1968, 320 p.
16. — *Paul Morand et le cosmopolitisme littéraire*, par Stéphane SARKANY, 1968, 291 p., 3 pl.
17. — *Vercors écrivain et dessinateur*, par R. KONSTANTINOVITCH, 1969, 216 p., 16 pl.
18. — *Homère en France au XVIIe siècle*, par N. HEPP, 1968, 864 p., 8 pl.
19. — *Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy*, par J. VIARD, 1969, 415 p.
20. — *Rutebeuf poète satirique*, par Arié SERPER, 1969, 183 p.
21. — *Romain Rolland et Stefan Zweig*, par Dragan NEDELJKOVITCH, 1970, 400 p.
22. — *J.-K. Huysmans devant la critique en France*, par M. ISSACHAROFF, 1970, 207 p.
23. — *Victor Hugo publie « Les Misérables »* (*Correspondance avec Albert Lacroix*, 1861-1862), par B. LEUILLIOT, 1970, 426 p.
24. — *Cohérence et résonance dans le style de « Charmes » de Paul Valéry*, par Monique PARENT, 1970, 224 p.

(Voir la suite à la fin du volume)

Nicolas WAGNER
Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand-II

MORELLY

le méconnu des lumières

★

*Ouvrage publié avec le concours
du Ministère des Universités
et du Conseil scientifique de la Faculté des Lettres
de Clermont-Ferrand*

1978
LIBRAIRIE KLINCKSIECK
Paris

ISBN 2-252-02078-4

A. M. René Pomeau

à la mémoire de Jean Fabre

AVANT-PROPOS

Il n'était pas acquis qu'un ouvrage consacré à Morelly fût nécessaire ou opportun : G. Chinard, R. Coe, J. Dautry semblent avoir donné aux curieux des satisfactions certaines (1).

De plus, les *minores* n'avaient pas bonne réputation (2). Si pourtant, la critique, en France et à l'étranger, s'y arrêtait parfois ; et surtout, si un certain revirement à leur égard était sensible vers 1970, était-il prudent, dix ans plus tôt, vers 1960, de parier sur eux et de croire qu'il valait la peine qu'on les étudiât du point de vue de l'Histoire de la Littérature (3) ?

Dans ces conditions, ne convenait-il pas que l'on abandonnât Morelly et qu'il retournât définitivement dans l'ombre, d'où le seul hasard l'avait un moment tiré ? Cette conclusion m'a bien souvent séduit, au cours des années passées ; j'avais surtout la conviction que rien n'importait en dehors des découvertes biographiques, puisque la reconstitution du milieu social et politique où l'auteur avait vécu me paraissait la condition nécessaire d'une éventuelle lecture de l'œuvre malheureuse.

Décidé à ne la lire que pour y trouver les éléments d'une enquête historique, je ne m'attendais pas à devoir en refaire une exégèse. Elle préparait pourtant et définissait les recherches d'archives et je me demandais si le mystère autour de Morelly ne tenait pas à l'erreur de nos démarches, à l'impertinence de nos questions.

A. Adam, dans son très brillant compte rendu du travail de G. Chinard, avait remarqué, le premier et dès 1951, que la culture de Morelly paraissait s'enraciner dans une tradition très précise. Par là-même la reprise et la poursuite des études morelliennes étaient autorisées (4). Sans que les lignes qu'A. Adam a consacrées à Morelly aient été à l'origine de mon propre travail, je tiens à souligner ici la satisfaction qu'elles m'ont apportées, quand je les ai lues.

M'étant fixé, en effet, pour objectif de préparer, par une relecture du texte, les futures trouvailles de documents et voulant surtout demander au texte des renseignements historiques, je m'apercevais, non sans plaisir, qu'en fait, il fallait redécouvrir Morelly en tant qu'écrivain. A en faire un précurseur, on avait oublié que ses livres pouvaient s'expliquer sans recourir à aucune des notions modernes. J'avais surtout le sentiment que si mes prédécesseurs avaient en général, repéré les sources de Morelly, ils n'en avaient pas compris l'intérêt. C'était précisément ce qu'A. Adam reprochait à G. Chinard.

Dès lors, aidé de soutiens et de conseils que je n'oublierai pas, je crus qu'il n'était pas absurde d'écrire un essai sur Morelly, selon un ordre chronologique, afin, suivant docilement le fil du temps passé, d'éviter les pièges de l'histoire des idées et ceux d'une histoire de la littérature soumise aux préjugés esthétiques. J'admis l'hypothèse que tout ce qu'avait écrit Morelly avait un sens et que plus nombreux seraient les mots, dont j'aurais trouvé qu'ils en avaient un, quand même il dût provisoirement m'échapper, plus précis également seraient les cadres, dans lesquels se poseraient les questions de la biographie. Ce long travail d'exégèse poussé aussi loin que j'ai pu, il eût fallu mener à leur terme les enquêtes dont l'utilité se révélait. Proposer une biographie complète de Morelly,

c'était repousser dans un avenir indéfini la publication du présent ouvrage. Je n'offre donc aujourd'hui que l'ébauche d'un programme morellien d'histoire littéraire.

J'ai rassemblé, dans la première partie ce qui regarde la chronologie, les dédicataires, les éditeurs ; j'ai utilisé les renseignements que m'ont fournis mes prédécesseurs ; spécialement : F. Venturi, J. Dautry, M. Fontius et H.W. Seiffert (5). Ces travaux ont permis de formuler de nouvelles manières d'envisager la problématique morellienne.

La seconde partie est un commentaire des textes, inspiré par l'étude de leurs sources. J'ai essayé de savoir *pourquoi* Morelly avait écrit. Une littérature mal connue, des écrivains mal situés se découvraient peu à peu ; de cet univers, l'œuvre de Morelly provenait et son sens s'y enracinait. Les sources de Morelly c'étaient aussi des réalités obscures, comme, par exemple, les opposants à la marquise de Pompadour. En effet la *Basiliade* et le *Code* sont beaucoup plus des pamphlets que des utopies — au reste, qu'est-ce qu'une utopie ? Mais les historiens ne paraissent guère disposés à prendre la marquise pour un sujet d'études (6).

Malgré les obstacles, je cherchais à ouvrir de nouvelles voies d'accès à une œuvre et à l'affranchir de la routine et du système de l'histoire des idées. J'espère aussi avoir montré, à la suite de beaucoup d'autres chercheurs, que l'étude des *minores* importe à l'historien de la littérature qui tente de constituer une science de la littérature. Le *minor* est l'écrivain illisible. Mais recourir à la notion de mauvais écrivain n'explique rien, ne se peut exactement définir ; d'autre part, nous lisons tous les jours des textes littérairement ou poétiquement nuls, ou dont la « qualité » nous échappe et n'entre pour rien dans l'intérêt qu'ils soulèvent. Il suffit au contraire de faire l'histoire de la série des échecs, qui forment une carrière de *minor* et d'en chercher les explications les plus sûres, pour entrevoir combien sont essentielles à la notion de goût les querelles idéologiques.

Et c'est ce que j'entends signifier par le titre de ce livre : *Morelly, le méconnu des Lumières*. Les Lumières, en effet, non seulement l'ont méconnu, mal apprécié, ignoré surtout ; mais elles le devaient. Ni Voltaire ni Diderot ni les Encyclopédistes ni les matérialistes n'ont rencontré Morelly physiquement, pas davantage les chefs des factions religieuses ou parlementaires ni ceux des coteries économiques ou politiques ; ni même Rousseau, son seul « vrai » lecteur. Encore moins, pouvait-il être intellectuellement reconnu. Ses protecteurs probables : Fontenelle (7), Du Marsais, le deuxième Cardinal de Rohan, Louise-Henriette de Bourbon, duchesse de Chartres, tous disparaissent vers le milieu du siècle, au moment même où Morelly n'écrit plus, au moment où s'achève le « fondu-enchaîné » des Lumières à leur printemps.

Après avoir été ainsi comme effacé, Morelly, qui est mort — quand ? — devient ce qu'il est resté pour nous : un méconnu, parce que lui sont rendus des honneurs ou adressées des insultes qu'il ne méritait pas. Un méconnu, parce que ne lui fut pas consentie la juste place qui lui revenait, dans un tableau nuancé de la Littérature des Lumières. C'est là l'objet de ma troisième partie. Dénouement de la longue aventure morellienne, elle contient l'histoire du mythe, de la fin du XVIIIe siècle à nos jours. C'est aux éditions de contrebande de 1772 et de 1773 des *Œuvres* de Diderot que Morelly doit d'avoir survécu. L'explication de ce hasard est liée à d'éventuelles découvertes dans les archives de la librairie parisienne ou hollandaise ; elle modifierait, sans doute, le sens du *Code* (8). Mais dès maintenant on peut être assuré qu'il n'a eu aucune influence dans l'histoire du socialisme. Ou bien ses lecteurs ont été des individus historiquement insignifiants ; ou bien ils ont appartenu à des groupes marginaux : babouvistes, icariens, fouriéristes, « communistes ». L'affaire Morelly a été, au service des différentes classes en lutte, un prétexte, comme un autre, à polémiques stériles et un moyen, en tout cas, d'apprivoiser, de domestiquer le processus sauvage, aveugle et nécessaire de l'histoire. Le *Code de la nature* permit d'humaniser, de commenter, de paraphraser la guerre sociale ; dans ces sombres réalités, prit racine un épisode de l'histoire des mystifications culturelles. Mes prédécesseurs n'ont

vu dans la survie de Morelly qu'une preuve de son « génie », j'ai tâché de montrer qu'elle l'a offusqué.

Le mouvement général de mon essai aura donc été la description des événements qui rendent une œuvre de plus en plus illisible.

A mesure que l'on fera des découvertes, ce livre se démonétisera ; il restera que j'ai voulu faire honneur à Morelly et que j'aurai appris beaucoup à méditer si longuement sur cet étrange phénomène : un homme qui a écrit pour rien.

NOTES

(1) Gilbert Chinard, *Morelly, Code de la Nature,* Paris, Clavreuil, 1950. — Richard N. Coe, « A la recherche de Morelly »..., *R.H.L.F.,* 1957, n° 3-4 » ; *Morelly : Ein Rationalist aut dem Wege zum Sozialismus,* Rutten und Loening, Berlin, 1961 ; *French Studies,* 1957, n° 2 : « The Fortunes of the *Code de la Nature,* between 1755 and 1848 » ; *British Journal of Educational Studies,* 1957, n° 2 ; « The Concept of *Natural Order* in French Educational Theory (1600-1760) » ; *Annales Historiques de la R.F.,* 1958, n° 1 : « La théorie morellienne et la pratique babouviste » ; *Australian Journal of French Studies,* 1964, n° 2 : « Aesthetics and sensualism ; » *Morelly, Gesetzbuch der Natürlichen Gesellschaft,* Akademie-Verlag, Berlin 1965. — La thèse anglaise de R. Coe : *Le philosophe Morelly...,* soutenue devant l'Université de Leeds en 1954, est inédite — Jean Dautry, « Réflexions sur Morelly », *La Pensée, 1966, n° 65 ; A.H.R.F., loc. cit,* réponse à l'étude de R. Coe.

(2) J. Ehrard, *L'Idée de nature en France...,* Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, 2 vol. ; t. I, p. 21. — J. Starobinski, « Les directions nouvelles de la Recherche critique » : *C.A.I.E.P.,* n° 16, mars 1964.

(3) En France, *Manuel d'Histoire Littéraire de la France,* sous la direction de M. Duchet, Paris, éd. Sociales, 1969, t. III ; cf. compte rendu par J. Proust, *R.H.L.F.,* mars-avril 1971, p. 300-3 — P. Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français,* Paris, Fayard, 1966, p. 143 : « ...le succès de Pradon devrait intéresser infiniment plus l'historien que le génie de Racine ». P. Goubert parle de « cette minuscule élite qui, en son temps, a pu occuper quelques milliers d'honnêtes gens ». — A l'étranger : G. Atkinson, *Les relations de voyage du XVII[e] siècle...,* Paris, Champion, 1924, p. 23 : « Il faut aussi étudier les inconnus, les oubliés »... ; W. Krauss, « L'Etude des écrivains obscurs du siècle des lumières », *Studies on Voltaire,* XXVI, 1963, p. 1019 et sq. — Y. Belaval, « Apologie de la philosophie française au 18[e] siècle ; *Dix-huitième siècle,* (Paris), n° 4, 1972, en particulier : p. 10-13. Voir aussi le très important article de J. Ehrard, « Histoire des Idées et Histoire littéraire », *Problèmes et Méthodes de l'Histoire littéraire,* Colloque de la Société d'histoire littéraire de la France, 18 novembre 1972 ; et particulièrement p. 73. Voir aussi : *Revue historique,* oct.-déc. 1966, p. 580-1.

(4) *Revue des sciences humaines,* 1951, p. 369-371 : « Morelly, *Code de la Nature...* ».

(5) F. Venturi, *Settecento riformatore....* Torino, Einaudi, 1969 ; Collection : *Literatura italiana,* volume 46, Naples-Milan. Ricciardi : t. V, 1962 ; t. VII, 1965 ; *Utopia e riforma nell'illuminismo,* Torino, Einaudi, 1970. — Je dois à M. Franco Venturi une grande reconnaissance pour son inlassable amabilité.

— J. Dautry, cf. note 1.

— M. Fontius, cf. *50 Jahre Staatliche Bücher - und Kupferstichsamnlung Greiz,* Druckerei Volkswacht Gera, Greiz, 1970. t. I, p. 37-45 : « Buchkunst und Fragen der Aufklärungsforschung ; Voltaire in Berlin », Ak.-Verlag, Berlin, 1966.

— H. W. Seiffert, « Morelly in der deutschen Aufklärung, » in *Beiträge zur Französischen Aufklärung und Spanischen Literatur,* Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 375-395. — Je dois des remerciements tout spéciaux à mes deux collègues M. Fontius et M. W. Seiffert pour leur extrême obligeance et je tiens à souligner l'importance de leurs découvertes.

(6) E. Préclin et V.-L. Tapié, *Le XVIII[e] siècle,* collection Clio, Paris, P.U.F., 1952, 1[re] partie ; p. 20, p. 22 : « (la marquise) a cessé de passionner les vrais historiens ».

(7) Au moment où j'envoie ces pages à l'impression. M. Aldo Maffey m'adresse son étude sur le « Visage de Morelly » paru dans *Studi francesi,* voir *infra : Notes et Commentaires* 1[re] partie, (chapitre II, note 35). Il y envisage l'hypothèse de contacts entre Fontenelle et Morelly.

(8) Il n'est pas possible actuellement de proposer une étude sérieuse et neuve sur ce qu'on peut appeler « La mystification Morelly-Diderot » ; voir *infra,* I[re] partie, chapitre 1, notes 10 et 12 ; III[e] partie, chapitre 1, note 50. Le seul document reste la correspondance de Diderot.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME

« Il est sûr, en tout cas, que les temps sont venus de ressusciter bien des oubliés ou des méconnus : après avoir affermi ses bases et ses cadres, l'histoire littéraire a elle aussi besoin de revenir à la pratique des monographies ».

J. EHRARD,

Secrétaire général de la Société Française d'Etudes du XVIII[e] siècle, *Rapport d'ouverture* du Colloque de Wroclaw, novembre 1975 : *La Littérature des Lumières en France et en Pologne ;* Acta Universitatis Wratislaviensis, n° 339, Watszawa-Wroclaw, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976, p. 11.

CHAPITRE PREMIER

ETAT DE LA QUESTION BIOGRAPHIQUE

1. ÉTAT DE LA QUESTION JUSQU'AUX TRAVAUX DE R. COE ET DE JEAN DAUTRY.

Certains lecteurs auront oublié le catalogue précis de l'œuvre de Morelly ou bien, ils n'auront pas sous la main l'étude capitale de Richard Coe, publiée, voici longtemps déjà, dans la *Revue d'Histoire littéraire* (1) ; aussi convient-il de rappeler quelles œuvres sont, à coup sûr, à placer sous le nom de Morelly.

— *Lettre sur la pratique de l'Education... ; Mercure de France,* mars 1743, p. 453 sq ; cette lettre est datée de Vitry-le-François, le 6 septembre 1742. (En abrégé : *Lettre au Mercure*). Nous devons sa découverte à R. Coe.

— *Essai sur l'Esprit humain, ou principes naturels de l'Education.* Paris, Delespine, 1743. (En abrégé : *Essai sur l'Esprit...* ou *Esprit humain*).

— *Essai sur le Cœur humain, ou principes...* Paris, Delespine, 1745. (En abrégé : *Essai sur le Cœur...* ou *Cœur humain*).

— *Physique de la Beauté ou pouvoir naturel de ses charmes.* Amsterdam, aux dépens de la Compagnie de Bruxelles, Georges Fricx, 1748. (En abrégé : *Physique*).

— *Le Prince les Délices des Cœurs...*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1751. (En abrégé : *Le Prince* ou *Le Prince les Délices*).

— *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade...*, Messine, par une Société de libraires, 1753. (En abrégé : *Basiliade*).

— *Le Code de la nature, ou le véritable esprit de ses loix...*, Par-tout chez le Vrai Sage, 1755. (En abrégé : *Code*).

— *Lettres de Louis XIV, aux Princes de l'Europe...*, Paris et Francfort en foire, Bassompierre à Liège, 1755. (En abrégé : *Lettres*).

★

Les renseignements que le XVIIIe siècle a laissés sur la personne de Morelly sont relativement tardifs, puisqu'ils proviennent des éditions successives de la *France Littéraire* de 1755 à 1769, soit à une époque où l'écrivain cesse de publier. Ils causent, en outre, plus de confusion qu'ils n'apportent de lumières. Puisque cette question a été consciencieusement traitée par Richard Coe, on se contentera donc, ici, de proposer quelques précisions.

A l'édition de la *France Littéraire* de 1755, l'éditeur de 1756, quel qu'il soit (2), ajoute les dates des trois œuvres signées : les *Essais* et la *Physique...* (3).

Dans l'*Avertissement*, il déclare avoir mis en chantier le nouveau catalogue des Académies parisiennes et provinciales, au mois d'août 1755 (4) ; il poursuit :

> « Nous prions aussi Messieurs les Gens de Lettres dont on peut avoir oublié les ouvrages, d'envoyer au Libraire *Duchêne*, leur article, soit en entier, si on l'a omis entièrement ; soit rectifié, si on ne l'a inséré qu'en partie. On aura égard à la note qu'ils voudront bien nous communiquer ; pourvu que les ouvrages dont ils sont les auteurs ayent été imprimés ; car on ne fera aucune mention des manuscrits. On espère qu'avec tous ces secours, on parviendra à donner à cet Ouvrage toute la perfection dont il est susceptible. » (5).

Le principe d'une collaboration des écrivains avec la rédaction de la *France Littéraire* est clairement exprimé. Le souci de mise à jour apparaît aussi clairement dans les additions et les corrections placées à la fin de l'ouvrage (6), parce que, dit le rédacteur, « il s'est fait beaucoup de livres nouveaux durant le cours de l'impression » (7). La nécrologie littéraire, qui vient à la suite, a été poussée aussi loin que possible, puisqu'elle est arrêtée au milieu du mois de décembre 1755 (8). Il est probable que c'est simplement pour avoir eu les œuvres de Morelly entre les mains que le rédacteur a pu, en 1756, donner la date de leur publication ; mais il serait utile de savoir qui est la source de l'indication, fournie dès l'édition de 1755, que Morelly fut régent à Vitry. S'agit-il d'un de ses correspondants de la *France Littéraire,* auxquels il est fait allusion dans l'*Avertissement* (9) ? En tout cas, au cours des années 1756 et 1757, où que se trouvât Morelly, il n'a pas jugé bon de se faire connaître pour l'auteur des ouvrages anonymes qu'il avait publiés de 1751 à 1755 ; et cela, malgré l'invitation du rédacteur de la *France Littéraire*. Bien plus, en 1757, le *Code* était attribué à Diderot (10) et Morelly ne proteste pas ; il s'agit là, très probablement, du nœud gordien de toute la question Morelly : découvrir par quel canal une information aussi étrange est parvenue aux rédacteurs de la *France Littéraire* de 1757 ; information que l'abbé Diderot répercute, immédiatement, sans doute, à son frère, comme en témoigne la célèbre lettre du philosophe, datée du 24 mai 1770. Qui avait sciemment mis ce mensonge en circulation, alors que dans les milieux de la librairie et de la police, qui étaient ceux où vivaient les rédacteurs d'un dictionnaire d'écrivains, on savait, au moins dès le 2 janvier 1755, que le *Code* était de Morelly, ainsi que l'a découvert M. Franco Venturi, dans le *Journal* de d'Hémery (11). Pourtant quelqu'un, qu'il n'est pas possible d'identifier actuellement, s'intéressait à Morelly et à son œuvre, puisqu'en 1758 la *France Littéraire* précise que Morelly est né à Vitry-le-François et qu'il est l'auteur de toutes les œuvres, qu'on lui accorde aujourd'hui, le *Code* excepté. Il résulte de là, d'une part, que les rédacteurs de la notice *Diderot,* de 1757, n'ont pas lu le *Code,* car ils y auraient vu, dès les premières pages, qu'il est inséparable de la *Basiliade* ; d'autre part, les informateurs qui sont à la source de la notice corrigée de 1758, relative à Morelly, ignorent le *Code* et sont donc bien mal informés ; s'ils sont, au contraire, bien informés, ils ont volontairement gardé le silence ; dans ce cas, qui est le plus probable, en raison de l'exactitude de leurs autres informations, il serait utile de savoir qui ils sont. Et l'on ne peut pas répondre à cette question, actuellement. De plus, une autre question sans réponse s'offre à l'esprit : d'où la *France Littéraire* tenait-elle que Diderot avait écrit le *Code* ?

On ne peut donc pas exclure l'hypothèse que des gens bien informés se turent, en 1756, 1757 et 1758. Les difficultés prolifèrent, en 1769, et la question devient troublante. La nouvelle équipe de rédaction corrige la notice *Morelly* ; elle distingue un Morelly père, né à Vitry, auteur des œuvres signées, de 1743 à 1748, personnage dans lequel semblent combinés le Morelly des notices de 1755 et de 1756 et, du moins en partie, celui de 1758, né à Vitry. Quant au fils, il devient l'auteur des œuvres postérieures à 1748, anonymes pour la presque totalité, les *Lettres de Louis XIV...* étant signées ; le *Code* reste toujours à Diderot (12). Cette notice ne peut pas être absolument récusée, mais on ne peut la considérer comme venant d'une source sûre — en l'occurrence, la famille Morelly, et elle seule — qu'à condition d'admettre que par prudence, le *Code* a été maintenu

dans l'ombre. Mais, on le verra, un certain nombre d'arguments de critique interne plaident en faveur de deux auteurs différents, quelque proches qu'ils puissent être par ailleurs ; et ce que disait G. Chinard, en 1950, n'est pas tout à fait certain :

> « Si par hasard il y a eu deux Morelly, le fils ne fait que continuer le père et la même pensée s'est retrouvée dans deux têtes différentes, sous le même bonnet doctrinaire » (13).

Des lecteurs de la *France Littéraire,* vitryats peut-être, auront-ils gardé le souvenir d'une famille Morelly de Vitry, souvenir approximatif, qui, nous le verrons, n'était pas sans fondement.

Ainsi, pour le moment, deux problèmes sont formulés : celui des relations de Morelly avec Vitry-le-François et celui de la paternité des œuvres que nous possédons sous le nom de Morelly.

Ici encore, je vais rafraîchir la mémoire de mon lecteur et retracer à très grands traits les étapes de ces problèmes.

Examinons d'abord la question de la paternité des œuvres : on y trouve deux questions différentes. La première est réglée depuis 1805 ; à cette date A.-A. Barbier démontre que le *Code* n'appartient pas à Diderot, (14) :

> « Après avoir lu le *Code de la nature* et la *Basiliade,* on ne peut douter que ces deux ouvrages ne soient de la même main ».

Et Barbier rappelle que Diderot n'aurait pas pu songer à défendre, par le *Code,* une *Basiliade,* « qui n'a fait aucune sensation dans la république des lettres » (15).

La deuxième question, appartenant à celle de la paternité des œuvres, est celle des deux Morelly. En 1805, A.-A. Barbier admettait deux Morelly ; le père, auteur des deux *Essais* ; le fils, auteur du *Prince,* de la *Basiliade,* du *Code* et des *Lettres.* Le fils serait né à Vitry, ce qui contredit la *France Littéraire* de 1758 et 1769, où c'est le père qui est né à Vitry.

En 1806, les deux premiers volumes du *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes* sont publiés ; à l'article *Code de la nature,* Barbier a opté cette fois pour un seul Morelly, précepteur à Vitry-le-François. Ce qui l'a déterminé, c'est une note du *Prince les Délices,* dans laquelle Morelly renvoie à ses deux traités sur l'éducation de 1743 et 1745 (16).

La théorie de Barbier restait fragile : si d'un côté, on pouvait en effet, considérer comme d'un seul et même auteur les *Essais* et le *Prince* ; si d'un autre côté le groupe *Basiliade-Code* était indiscutable, à qui donner la *Physique,* dont Barbier ne parle pas, parce que probablement il n'a pas pu la lire — c'est un livre rare — ; à qui donner les *Lettres,* au père ou au fils ?

R. Coe a rappelé que Lichtenberger, dans une note de son *Socialisme au XVIIIe siècle,* a maintenu l'existence de deux Morelly, séparés par la publication du *Prince.* Ce dernier ouvrage serait incompatible avec la *Basiliade* et le *Code* (17). Mais, en définitive, personne depuis Lichtenberger n'a mis en doute l'existence d'un seul auteur ; au contraire, Dolléans (18), Chinard (19), Coe et Dautry (20) ont tous tenu pour définitivement acquise la paternité de toute l'œuvre à un Morelly unique.

Il semble même que l'*Hymen Vengé,* titre d'un recueil de pièces diverses, publié en 1778, et qui contient deux passages versifiés de la *Basiliade,* ait été adopté dans le *Corpus* morellien (21). La question des *Lettres de Louis XIV* n'est pas simple : Lichtenberger les range dans la catégorie des œuvres signées et pour cette raison les considère comme l'œuvre de Morelly le père. J'essaierai de proposer à toutes ces questions de paternité une réponse aussi satisfaisante qu'il est possible, en l'absence de documents de critique externe.

La question des relations de Morelly avec Vitry-le-François ouvre celle, plus générale, de la biographie.

Je n'insisterai pas sur les hypothèses avancées par R. Coe ; tenons-nous en aux faits découverts par Franco Venturi et aux questions posées par Jean Dautry.

Au moment où R. Coe mettait sous presse son article de la *R.H.L.F.*, Franco Venturi lui adressait des extraits du *Journal* de d'Hémery ; il ressortait de là :

1°) que la *Basiliade* parvenait de Hollande en France par colportage (22 février 1753) ;

2°) que l'auteur, le sieur Morelly, un jeune homme, est en mai 1753 à Hambourg (22).

Il s'agit de la plus spectaculaire découverte jamais faite dans l'histoire des études morelliennes ; il est ainsi établi que la *Basiliade* n'a pas été imprimée en France et que son auteur ne pouvait avoir beaucoup plus de 30 ans, en 1753.

Jean Dautry n'a pas eu le bonheur de mettre la main sur des textes aussi importants ; il n'en a pas moins proposé des pistes de réflexion décisives. Il signale que, dans le manuscrit 6408 de l'*Arsenal,* il est fait mention d'un certain Morelli, Moretti, Morelle ou Morette (23). Il s'agit en fait, très vraisemblablement de Moreto ; ce personnage fait partie de la suite qu'emmène le marquis d'Argenson, fin 1767, dans son voyage à Parme et à Venise (24) ; un neveu de Moreto, d'Autroche, les rejoint (25). Jean Dautry se demandait s'il fallait poursuivre l'enquête autour du personnage de l'abbé Capperonnier, le bibliothécaire du marquis et autour d'Autroche — je propose de lire d'Hauteroche, descendant possible de l'homme de théâtre contemporain de Molière. Mais, dès lors qu'il est certain que nous avons affaire à M. *Moreto,* il paraît inutile de chercher davantage.

J. Dautry a pensé qu'il était possible d'enquêter parmi les encyclopédistes pour y trouver une trace de Morelly et il a souligné l'importance de la dédicace de la *Basiliade,* qu'il pense être écrite pour Madame de Pompadour. Tout d'abord, J. Proust est formel, il n'a jamais trouvé trace de Morelly dans le milieu encyclopédique ; pour ce qui est de la marquise, je montrerai qu'elle ne peut être la dédicataire de la *Basiliade.*

Reste la question des autres dédicataires, auxquels les œuvres de Morelly sont offertes. L'*Essai sur l'Esprit* et l'*Essai sur le Cœur* sont placés sous le patronage du second cardinal de Rohan ; la *Physique* est dédiée à la duchesse de Chartres. Jean Dautry a vu, le premier, l'intérêt qu'il y aurait à faire de la lumière sur les rapports qui ont pu s'établir entre ces grands personnages et Morelly ; et il a apporté les premiers éléments d'une enquête historique.

On peut donc résumer la question Morelly, telle que je l'ai trouvée, en ces termes :

1°) il est généralement admis qu'un seul auteur a écrit toute l'œuvre ;

2°) il n'existe qu'un seul document indiscutable relatif à Morelly : le *Journal* de d'Hémery.

Je voudrais maintenant ajouter quelques précisions à cet état de la question ; tout d'abord, je parlerai de la paternité des œuvres et de la biographie, ensuite.

2. LA PATERNITÉ DES OEUVRES : LES DEUX MORELLY.

R. Coe a enrichi l'œuvre de Morelly de deux textes : la *Lettre sur la pratique de l'éducation...,* publiée en 1742, dans le *Mercure* et la *Lettre de M. D. à M. L...,* publiée dans le même journal, en juin 1743 (26). La première lettre au *Mercure* est sans doute de Morelly ; la seconde ne l'est sûrement pas. C'est ce que je voudrais montrer brièvement.

Le 6 septembre 1742, Morelly écrit une lettre à un certain chevalier de P..., elle est insérée dans le *Mercure :* sans doute, s'agit-il là d'un condensé de la doc-

trine pédagogique de l'*Essai sur l'Esprit* ; mais des raisons plus précises militent en faveur de l'attribution à Morelly.

La formule *en un mot* revient dans l'œuvre de Morelly si souvent, et surtout dans les *Essais* (27), qu'elle surgit indûment dans un vers de Boileau, cité dans l'*Esprit* (28) ; elle se trouve une fois dans le corps de la *Lettre* (29). Les métaphores inspirées par l'art de la peinture sont une autre habitude stylistique du premier *Essai* ; ces métaphores, que le Père Lamy employait également (30), appartiennent si substantiellement à la thèse psychologique et pédagogique de l'*Essai sur l'Esprit* qu'elles se manifestent deux fois, dans le texte du *Mercure* ; dans le préambule et dans la lettre même au chevalier de P... (31). La précision technique des termes employés par Morelly semble bien signifier qu'il ne recourt pas seulement à un cliché (32). La négligence, ou la maladresse, qui sont familières à Morelly, se retrouvent aussi dans la *Lettre* (33).

« Mais c'est sur les choses mêmes que je crois ne pouvoir être trompé », disait Jean-Jacques (34) ; et les « choses mêmes », ici, c'est-à-dire, les « idées » et les « sentiments », sont bien de Morelly.

Dans le dernier paragraphe de la *Lettre*, apparaissent les termes « méthode naturelle », « ordre naturel », « manière soutenue et uniforme » (35), qui expriment le tout de la pédagogie des *Essais* (36).

L'une des conséquences de ce principe est l'apprentissage des « Langues par l'Histoire, et [de] l'Histoire par les Langues » (37), thèse développée dans le dernier chapitre de la première partie de l'*Essai sur l'Esprit*... (38). Deux détails compléteront ces indications : il faut débuter dans l'apprentissage des langues par les « indéclinables » (39) ; des recueils d'estampes doivent accompagner l'enseignement de l'Histoire et la lecture des Auteurs (40).

Celui qui rédigea la *Lettre* au chevalier de P... écrivait et pensait exactement comme Morelly.

Pour comprendre, d'autre part, le sens de ce texte de septembre 1742, il reste à remarquer la liste d'ouvrages recommandés qui s'y trouve et, particulièrement, les trois livres de l'abbé de Vertot, de l'abbé Desfontaines et de M. de l'Isle. Aucun de ces manuels n'est cité dans l'*Essai sur l'Esprit* ; les *Révolutions*... de de Vertot, dont l'auteur est mort en 1735, sont un « classique » (41). Les cartes historiques de de l'Isle sont moins connues (42) ; seul l'infatigable traducteur que fut Desfontaines est vraiment significatif dans cette liste : la traduction de l'*Histoire Romaine* de Laurent Echard, dont parle ici Morelly, est une somme de 16 volumes, traduits de l'anglais, que Desfontaines s'est contenté de revoir et dont la publication venait d'être achevée (43). N'est-ce pas là une bien grosse finesse ? Morelly n'invite-t-il pas l'abbé à lui rendre la politesse ? Qui la lui rendra, du reste, par un « extrait », le premier, de l'*Essai sur l'Esprit*... La *Lettre* au *Mercure* semble donc bien s'expliquer par des mobiles intéressés ; elle ne s'adresse pas au prétendu chevalier de P... mais au très historique abbé Desfontaines.

Une dernière remarque peut confirmer cette interprétation de la *Lettre* du 6 septembre 1742 :

> « Je me propose, écrivait Morelly à son imaginaire correspondant, puisque vous l'ordonnez, de vous parler dans la Lettre suivante, des premiers Elemens du Dessin, des Fortifications... » (44).

Et R. Coe de commenter :

> « Pourtant, la suite de cette lettre, qui avait été promise, ne paraît pas avoir été publiée » (45).

C'est que Morelly n'a plus besoin de cette fiction publicitaire et qu'avant de reprendre la plume pour écrire la deuxième lettre, il a dû se trouver dans le cas de pouvoir s'en dispenser. En d'autres termes, il a maintenant l'assurance que son ouvrage a trouvé un protecteur. comme je le montrerai.

Dans le deuxième volume de juin 1743, le *Mercure* publiait une *Lettre de M. D à M. L. au sujet de la 481ᵉ Lettre de M. l'abbé Desfontaines, sur le Livre de M. Morelli* (46). R. Coe a cru devoir considérer ce texte comme ayant été écrit par Morelly lui-même (47) ; voici quelques remarques. Cette lettre n'est pas de Morelly parce qu'elle ne décrit pas la pédagogie de l'*Essai,* mais celle de Du Marsais ; parce qu'elle fait allusion à quelques détails des polémiques du temps, auxquelles l'*Essai* ne peut pas s'intéresser.

L'auteur de la *Lettre de M. D...* n'est pas d'accord avec Morelly pour retarder jusqu'à l'âge de 15 ans la pratique du Thème (48) ; dans la *Lettre de M. D.,* les ellipses sont suppléées lors de la traduction mot-à-mot ; Morelly se contente de dire que les ellipses peuvent être suppléées, si on y tient ; cette méthode de suppléer n'appartient qu'à Du Marsais (49). L'*Essai sur l'Esprit* ne fait pas de la traduction mot-à-mot un exercice comparable à ce qu'il est chez Du Marsais, puisque Morelly veut atteindre très vite un « bon français » à partir d'un texte latin « pur ». R. Coe n'a pas compris l'abîme qui sépare l'exercice de la traduction, véritable dressage de l'esprit, chez Du Marsais, de l'apprentissage du latin chez Morelly, qui n'est qu'une langue et qu'on ne peut apprendre qu'à la manière d'une langue maternelle. Or, dans la *Lettre de M. D,,* la hantise de l'exactitude du mot-à-mot rappelle invinciblement le fond même de la *Méthode* de Du Marsais (50).

Pour ces raisons, celui qui écrit la *Lettre de M. D.* n'est pas l'auteur de l'*Essai,* il eût fallu pour cela qu'il fît abstraction de sa propre doctrine pour exposer fidèlement celle de Du Marsais.

Dans cette lettre, du reste, on rencontre deux détails qui n'apparaissent pas être de ceux, auxquels Morelly s'est arrêté.

On lit, au début de la *Lettre,* les mots *Rudiment* et *Particule* (51). Ces termes du jargon des classes de grammaire étaient dans la *Lettre sur l'abus des Thèmes* et se retrouvaient dans la réponse à cette *Lettre* (52). Morelly n'a peut-être pas lu la réponse, mais il a lu la *Lettre sur les Thèmes* (53), il ne s'est intéressé ni à *Rudiment* ni à *Particule,* préoccupations de théoriciens de la pédagogie de la grammaire, préoccupations de Du Marsais et de ceux qui le suivent dans la théorie de la grammaire générale. L'auteur de la *Lettre de M. D.* se réfère à deux reprises à la *Lettre sur l'abus des Thèmes* et se propose de l'envoyer à son correspondant (54) ; s'il défend le livre de Morelly, il songe au moins autant à défendre la *Lettre sur l'abus...* On serait tenté de croire qu'il en est l'auteur et cet auteur ne peut pas être Morelly lui-même.

Dans la *Lettre de M. D.,* un autre détail invite à exclure l'hypothèse que Morelly l'ait écrite : le thème des *génies heureux* et des *Maîtres habiles.* Les conservateurs se prévalent, en effet, de l'existence des uns et des autres pour justifier le maintien des vieilles méthodes. C'était la thèse de Desfontaines (55). De leur côté les partisans de l'éducation généralisée n'ont pas de peine à faire admettre que ni les heureux génies ni les maîtres habiles ne s'embarrassent de méthodes : ils tirent profit de tout ; mais pour les esprits sans talents l'ordre, la méthode, la mécanique sont décisifs (56). C'est à ce débat que le rédacteur de la *Lettre de M. D.* fait allusion (57).

Bien que lié à la théorie mécaniste du sensualisme, ce thème n'est pas abordé par Morelly, puisqu'il croit à l'égalité des esprits et n'envisage pas qu'il y ait des médiocres à qui soit réservée une méthode naturelle ; le *sentiment,* à ses yeux, est universellement partagé, c'est-à-dire : l'aptitude naturelle à apprendre ; il est contraire à la pensée de Morelly qu'il puisse y avoir de bons résultats avec une méthode défectueuse (58).

Parce que l'*Essai* ne préconise ni la méthode des ellipses ni n'insiste sur le mot-à-mot ; parce que le jargon des grammairiens lui est étranger, ainsi que le thème des génies heureux, il est fort peu vraisemblable que Morelly ait écrit la *Lettre de M. D. à M. L.*

Est-ce Du Marsais ? Ce ne serait pas impossible de le penser si l'on s'en tenait au fond des choses et si l'on souligne l'ironie qui parfois colore la polémique. Du Marsais a été un grand humoriste méconnu (59) ; on croit reconnaître sa griffe dans la phrase qui répond à une moquerie de Desfontaines. Ce dernier avait écrit que les nouvelles méthodes ne pouvaient alléguer « que quelques raisonnemens qu'un souffle renverse » ; son adversaire répond :

> « Lisez seulement, Monsieur, la *Lettre sur l'abus des Thèmes* que je vous envoye, et puisqu'il n'est question que de souffler, soufflez, si vous voulez, à renverser les Montagnes » (60).

L'exemple même de l'éducation de Le Fèvre fils et de Mme Dacier est un thème de Du Marsais (61).

Mais il est difficile d'admettre que la « publicité » contenue dans la *lettre de M. D.*, en faveur des ouvrages pédagogiques de Du Marsais, soit de la main de celui à qui elle pouvait être utile ; un tel procédé aurait rappelé fâcheusement le petit esprit de feu Gaullyer. Parler de soi en disant : « ce grand maître », « ce judicieux grammairien » excède les limites admises de la vanité et de la satisfaction imbéciles (62).

On ne peut sans invraisemblance tenir Du Marsais pour l'auteur de cette lettre ; mais elle exprime l'opinion du « maître » et celle de ses amis. Aussi l'auteur emploie-t-il le pluriel de la première personne : « c'est ainsi que nous l'entendons » (63) ; « nous ne disons pas autre chose » (64), etc. Ce *nous*, qui n'est pas de majesté, désigne « ceux qui ont écrit contre l'Ancienne Méthode » (65), qui « tous ont été et sont Practiciens ». Aux yeux de ce groupe, Morelly, qui « paroît ne l'être [practicien] pas moins que les autres » (66), « ce jeune Auteur » (67), « porte [...] partout la teinture de l'esprit de ce grand Maître [Du Marsais] » (68), mais il est allé « plus loin que les autres » (69), « il est vraiment créateur de tout ce qu'il fait entrer » dans son ouvrage (70).

Est-il vraisemblable que pour défendre son premier livre, sur un sujet brûlant, Morelly ait eu à cœur d'insister sur son audace ; n'eût-il pas mieux valu la gazer ?

On peut conclure que vraisemblablement le rédacteur de la *Lettre de M. D.* était un familier de Du Marsais, qui cherchait moins à faire l'apologie de l'*Essai sur l'Esprit* qu'à profiter du rebondissement d'une vieille bataille pour, tout en saluant le nouveau combattant, convaincre les hésitants, impressionnés par l'article des *Observations*, dans lequel l'abbé Desfontaines rendait compte du premier ouvrage de Morelly (71). En fait, la *Lettre de M. D.* appartient à la série des textes qui ont salué la publication du premier *Essai* et elle atteste que « le jeune » Morelly avait réussi à intéresser les milieux les plus proches du grand grammairien.

Après la *Lettre* au *Mercure* sur la pratique de l'éducation, les deux *Essais*, qui lui succèdent en 1743 et en 1745, sont bien d'un seul et même Morelly.

Il est impossible de douter que le même écrivain ne soit l'auteur de la *Physique*, du *Prince* et des *Lettres de Louis XIV* : ces trois œuvres sont liées par le même sentiment monarchique et la même fidélité aux Bourbons, je le montrerai par l'étude des textes ; mais le *Prince*, on l'a vu dans la notice de Barbier, renvoie aux deux *Essais*. Il est donc certain que les *Essais*, la *Physique*, le *Prince* et les *Lettres*, au moins, sont du même écrivain. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir sur ce point le moindre doute.

Restent la *Basiliade* et le *Code ;* reste l'*Hymen Vengé*. Je proposerai de considérer ce dernier ouvrage comme apocryphe, car je n'ai aucune raison de le tenir pour authentique. Quant à la *Basiliade* et au *Code*, je n'ai pas pu apporter de preuves formelles qu'ils soient du même auteur ; ce sont deux œuvres jumelles et leurs liens de parenté sont indéniables ; mais je montrerai pourquoi ce sont également deux œuvres différentes. Il est possible de rattacher la plus grande partie du *Code* à l'œuvre antérieure ; la *Basiliade*, avec sa sociabilité du « pur amour »

fénelonien, ne se laisse pas aussi aisément intégrer dans l'ensemble d'un hypothétique système « morellien ».

A ces difficultés s'ajoute celle-ci : les *Lettres de Louis XIV* sont publiées nettement après le *Code*, comme je le prouverai ; elles ont été travaillées jusqu'en décembre 1754. Il ne s'agit donc pas d'une œuvre, qui daterait seulement de la période où le *Prince* était en chantier et qui aurait dormi, dans les cartons de l'auteur, jusqu'en 1755. Or, au rebours de la *Basiliade* et du *Code*, ces *Lettres* sont nettement conformistes, en ce sens qu'elles ne récusent pas la notion d'Etat positif.

Que conclure ? Je m'en tiens aux seuls documents que nous aient laissés les contemporains de Morelly : la *Lettre de M. D...* ; plus tard, la *France Littéraire*, mentionnent un Morelly jeune ; en 1753, l'inspecteur de la librairie fait de lui l'auteur de la *Basiliade* et du *Code*. Il n'est donc pas possible de récuser l'existence d'un « jeune » Morelly et il est légitime d'admettre qu'il y aura eu sous le même nom, deux Morelly. Pour ma part, je serais tenté de maintenir l'*hypothèse* d'un auteur de la *Basiliade* différent de celui de tout le reste. C'est pourquoi lorsque je proposerai une interprétation du texte même de ces œuvres, je me garderai de procéder comme si je savais à quoi m'en tenir sur la question de la paternité et je ne chercherai ni à privilégier la cohérence des œuvres entre elles ni leurs divergences. En un mot, je voudrais laisser la question ouverte, afin de lire les textes sans préjugés (72).

Après avoir ainsi fait le point sur les problèmes que mes prédécesseurs ont examinés, je vais proposer quelques notes relatives à la biographie morellienne pour les années antérieures à 1742.

3. L'ÉTAT CIVIL DE VITRY-LE-FRANÇOIS.

De l'imbroglio qu'est « l'affaire Morelly », deux faits ressortent assez nettement : Vitry-le-François, comme lieu de naissance ; Vitry-le-François, comme lieu de travail. Il fallait contrôler.

Tout d'abord, il faut couper cours à une espèce de légende, qui veut que Morelly soit un nom fantaisiste (73). C'est, au contraire, un nom porté par de nombreux citoyens français (74) ; mais surtout, les registres d'état civil, que l'on peut encore consulter aux Archives de la Marne, attestent que des Morelly ont vécu à Vitry, bien que l'autorité d'E. Dolléans et les recherches d'E. Jovy (75) aient fait prévaloir, depuis 1910, la thèse contraire (76). En fait, les seuls registres, épargnés par les bombardements de 1940, les registres de la paroisse Notre-Dame, au reste la plus importante, puisque c'est l'église collégiale (77), font état en 1722 et en 1724 d'une famille Morelly, au volume, actuellement affecté du numéro 21 et qui renferme les baptêmes administrés du 6 mars 1718 au 13 février 1729. Ce volume s'ouvre sur une table intitulée : « *Suite de la première table des Baptêmes* » ; elle comporte les lettres S. à Y. Le début de cette table, soit les lettres A. à R., se trouve aux *folios* 198 et suivants ; on lit : « *Table alphabétique des baptesmes à commencer le six mars de l'an 1718 jusqu'au seize janvier 1723* ». A la lettre M., on trouve Françoise-Reine Morelly, avec renvoi au *folio* 173 (*recto*). Voici le texte de cet acte de naissance :

> « Le 18e may 1722 par moy prestre vicaire de cette église et chapelain de cette paroisse a été baptisée de Gabriel Morelly et de Marie Mazurier sa femme son parrain Pierre Dupart et sa marreine Damoiselle Françoise Mathieu Françoise Reine fille. »

Suit la signature de Françoise Mathieu (78) et dans la marge, selon l'usage se retrouve la mention : « Françoise Reine Morelly ».

Dans le même volume 21, mais parmi les baptêmes de l'année 1724, au folio 36 (*verso*), on lit :

« Le six mars mil sept-cent-vingt-quatre par moy Prestre vicaire de cette église a été baptisée Marie Reine née dudit jour en légitime mariage de Gabriel Morelly employé dans les fermes du Roy et de Marie Mazurier. Son parrain Estienne Gabriel Morelly sa marraine Marie Morelly qui ont déclaré ne scavoir signer ».

Suivent les signatures, habituelles pour cette année : « Morest prestre » et «l'heureux ».

En dehors de cette double mention, le nom de Morelly n'apparaît pas dans les documents dépouillés à ce jour, qu'il s'agisse des actes d'état civil ou des minutes de notaires (79). Pierre Dupart et Françoise Mathieu ne se font remarquer qu'à l'occasion du baptême de la petite Françoise-Reine ; contrairement à celui de la marraine, le nom du parrain, de la mère, du père, semblent bien être des *hapax*, dans l'onomastique vitryate ; mais le prénom Reine est extrêmement fréquent (80). Les registres de baptêmes antérieurs à 1708, les registres de mariages antérieurs à 1717, les registres de décès à l'Hôpital, pour les années 1748, 1753 à 1756 ayant été dépouillés, on peut dire avec certitude que ni Marie Mazurier ni son mari ne sont nés dans la paroisse Notre-Dame, qu'ils ne s'y sont pas mariés ; on peut dire que ni eux ni aucun de leurs enfants ne sont morts à l'Hôpital. Dès maintenant, il est vraisemblable que les Morelly aient été des « étrangers » à Vitry ; en 1724, la famille s'est accrue de deux membres, tous deux analphabètes : Etienne-Gabriel et Marie.

Si les Morelly avaient résidé longtemps à Vitry, on devrait trouver trace de décès d'enfants en bas-âge (81), à moins que les enfants Morelly n'aient joui d'une exceptionnelle santé, à moins qu'ils ne soient pas morts à l'Hôpital. Si les Morelly, qui ont résidé à Vitry, au moins de 1722 à 1724, sont apparentés à l'auteur du *Code*, et c'est une présomption relativement peu aventureuse, puisqu'il n'existe aucune trace d'autres Morelly à Vitry et que la tradition, depuis 1755, rattache ce nom à Vitry ; si nous sommes en présence de cette famille, on doit poser en fait que l'écrivain, que nous nommons Morelly, n'est pas né à Vitry, puisque, de 1708 à 1741, il n'existe pas à Vitry, et pour la paroisse de Notre-Dame, de documents autres que ceux qui sont relatifs à deux filles Morelly : Françoise-Reine et Marie-Reine.

La critique moderne a contribué, pour sa part, à jeter le trouble dans la question du lieu de naissance de Morelly. Dans une note sur le texte du *Code*, en effet, G. Chinard remarque la formule « exactes observateurs » et se demande :

« Est-ce encore une indication de prononciation, probablement méridionale ? » (82).

Il ne s'agit pas d'un cas unique dans l'œuvre de Morelly ; dans l'*Essai sur le Cœur humain...*, *exact*, placé devant un substatif féminin, ne permet pas de savoir si la voyelle *e* est la marque du genre ou une hypothétique indication de prononciation (83) ; mais, dans le *Prince...*, l'accord de l'adjectif avec un substatif masculin est net et distinct de l'accord avec un féminin (84). Dans la *Basiliade*, les expressions : « *exactes observateurs* » (85) et « *observateurs exacts* » (86) se rencontrent l'une et l'autre et laisseraient penser qu'une exigence d'euphonie a pu faire d'*exact* un féminin devant un substatif pluriel à initiale vocalique. Au reste, trébucher sur la finale d'*exact*, ou d'adjectif de ce type phonétique, n'est pas le propre de Morelly ; on en lit des exemples chez François de Sales, chez J.-J. Rousseau (87) ; on en trouverait sans doute, chez d'autres écrivains. Le groupement d'*exact* avec des termes de la famille d'*observer* est une espèce de cliché, fréquent chez Morelly (88), mais qui se trouve ailleurs (89) : il n'y a donc aucun renseignement biographique — ni idéologique — à demander à la formule *exactes observateurs*.

Dans son commentaire du *Code*, G. Chinard relevait également comme insolite l'orthographe : « *il exclud* » (90). Il semble qu'elle ne se lise que dans le *Code*. Des formes plus ou moins similaires se présentent au XVIIIe siècle : chez J.-J. Rousseau (91), mais aussi chez Prévost (92), chez La Harpe (93) et dans le *Journal de Paris* (94). L'orthographe de la finale du verbe *conclure*, qu'on

trouve sous la forme *conclurre* dans le *Code* (95), a retenu l'attention de G. Chinard :

> « Cette orthographe curieuse est constante chez Morelly. Dénote-t-elle une prononciation provinciale ? » (96).

Constante dans le *Code* et dans les *Lettres ;* mais on ne trouve un fait du même genre que dans le *Prince : éclorre* (97). Prononciation provinciale ?

A l'appui de cette hypothèse, on pourrait alléguer les témoignages de J.-J. Rousseau et de Stendhal. D'une part, J.-J. Rousseau, dans le texte de ses *Dialogues,* offre de nombreux exemples de l'orthographe *conclurre* (98) et, d'autre part, dans la *Julie...,* Claire parle, en ces termes, de la prononciation genevoise :

> « Ils [les Genevois] semblent lire en parlant, tant ils observent bien les étymologies, tant ils font sonner toutes les lettres avec soin ! [...] partout les *r* des infinitifs » (99).

Stendhal, dans la *Vie d'Henri Brûlard,* signale que les Grenoblois prononcent *verse* pour *vers ; Calaice* pour *Calais* (100). Des enquêtes exhaustives sur l'orthographe et la prononciation du verbe *conclure,* au XVIIIe siècle, montreraient sans doute la fragilité de toute hypothèse reposant sur des indices aussi difficiles à interpréter (101).

Néanmoins, R. Coe a, en quelque sorte, pris acte des allégations de son prédécesseur et il y a ajouté les siennes (102).

Il fait état de l'orthographe phonétique de certaines formes du verbe *faire,* dans l'*Essai sur l'Esprit humain*... (103). Comme d'autres, comme Rousseau, vers 1742 (104), Morelly écrit : « il fesoit », « nous fesons ». R. Coe a raison de souligner cette concession à la mode, que n'approuvait pas l'abbé Desfontaines, sans doute par hostilité à l'égard de ceux qui, comme Du Marsais, prônaient une orthographe aussi proche que possible de l'usage oral ou commun (105) ; on ajoutera que, dans ce même *Essai sur l'Esprit,* les formes *faisoient* et *faisoit* se rencontrent et qu'elles seront généralisées dans l'*Essai sur le Cœur* (106). Morelly a lu sa « critique » et ne tenait pas à se faire brocarder pour des minuties ; d'autre part, Le Maître de Claville, qu'il paraît avoir lu lorsqu'il composait ce deuxième *Essai,* s'était déclaré contre les « innovations », comme le fait remarquer Du Marsais, en 1744 (107). Ainsi, non seulement Morelly se range à l'opinion de Desfontaines, à celle de Le Maître de Claville, mais il se sépare de Du Marsais, sur un point qui tenait au cœur de ce grammairien « progressiste ».

On voit mal, dans ces conditions, pourquoi R. Coe commente les formes *fesoit,* etc., en déclarant :

> « S'il [Morelly] conservait cette prononciation spéciale, c'est qu'il était vraiment vraisemblablement né dans le midi... » (108)

De ces vétilleuses observations, pourtant nécessaires pour mettre fin à des hypothèses actuellement sans fondement, il ressort que si rien ne prouve que Morelly soit né dans le Midi, rien ne prouve non plus qu'il soit né à Vitry-le-François. Nous sommes exactement dans l'impossibilité de savoir — pour le moment — où il est né.

4. LES ARCHIVES DE LA FERME DU ROI.

Le second renseignement contrôlable que fournissait la *France Littéraire* était relatif au métier de Morelly : « ci-devant régent à Vitry-le-François ».

Les Morelly, dont il reste des traces à Vitry, avaient pour chef de famille Gabriel, « employé dans les fermes du Roy », en 1724. Cette profession, indiscutablement authentifiée, appelle les remarques suivantes :

1. Il existe des traces d'autres employés des Fermes à Vitry, les Malmuit (109), les Lamasse (110).

2. Les travaux imprimés, relatifs à l'organisation des Fermes (111), ne peuvent fournir aucun renseignement sur Gabriel Morelly.

3. Les documents manuscrits sont inventoriés dans une précieuse brochure (112) et ont été complétés par des détails, qui m'ont été fournis avec une inlassable obligeance par M. Léon Leducq, spécialiste avisé de l'épineuse question des Fermes (113).

Voici, pour la clarté, les documents manuscrits, classés chronologiquement, qui ont été dépouillés à ce jour : les plus proches, par leur date des années 1722-1724, années où il y eut des Morelly à Vitry, sont des procès-verbaux de tournées d'inspection en Champagne effectuées par le fermier général Dupin, pour les années 1728-1729. Sous la cote 2042, les Archives départementales de Rouen possèdent un bel et gros volume intitulé : *Procès-verbal du département de Châlons en Champagne. Années 1728-1729. M. Dupin.*

Il y est question du grenier à sel de Vitry, subordonné à Châlons ; le sel y est partie de vente volontaire, partie d'impôt (114). Dupin ajoute ceci, qui évoque la vie quotidienne dans la ville où vécurent les Morelly :

> « Les juges mettent en usage tous les détours que la procédure peut fournir pour éterniser les affaires et pour rendre lorsqu'ils y sont enfin forcés des jugements contraires aux intérêts du fermier et au bien public » (115).

A la page suivante, on apprend que « les prisons appartiennent au Roy et ne sont point sures » ; que quatre gardes sédentaires sont aux portes de la ville, jour et nuit, pour visiter « tout ce qui y passe » (116). Ailleurs, on lit qu'il existe une brigade ambulante, qui patrouille, tend des embuscades, procède à des visites domiciliaires, poursuit des bandes (117). Le contrôleur général des gabelles réside à Vitry (118). Lorsqu'on parvient aux pages consacrées aux appointements des employés, on espère des précisions nominales, en vain (119). Dupin décrit, en outre, un document, dont il ne semble pas qu'il soit resté de traces, malheureusement pour les biographes de Morelly : il s'agit du *Registre Sexté,* conservé dans chaque grenier à sel ; si nous en possédions, nous y trouverions :

> « les noms de tous les ressortissants [...] même les pauvres et les mendians [...] il y a une Page particulière destinée pour chaque feu contenant les noms, surnoms et qualités, la cotte de la Taille ou Capitation et le nombre de personnes dont il est composé à l'exception des enfans au-dessous de huit ans [...]. Les collecteurs des tailles ou leurs officiers municipaux sont obligés de fournir tous les ans copie de leurs rolles et dénombrement [...] et c'est sur ces copies que se forment les registres sextés » (120).

Mais ces registres étaient très mal tenus, semble-t-il (121).

Pour les mêmes années 1728 et 1729, les Archives Nationales conservent un *Procès-verbal* du département de Châlons en Champagne, signé par Dupin ; on le trouve sous la cote A.N. G[7] 129 AP 29, il occupe la septième place de ce gros volume relié. Selon l'usage, le rédacteur présente un exposé historique du statut juridique et fiscal de la Champagne et de Vitry, particulièrement à propos de la gabelle. Puis, il passe aux bureaux des « traittes ». Vitry est subordonné au bureau de Châlons :

> « Vitry le françois sur la rivière de la marne à 7 lieuës de Châlons et à 4 lieuës et demy de l'étranger, chef lieu d'élection, grenier à sel et jurisdiction des traittes. Son principal commerce consiste en grains, il y a quatre foires par an et 4 marchés par semaine.
>
> Les marchandises qui y passent le plus communément sont à la sortie des draperies, merceries meslées, meules à moulins et vins qui payent les droits sur le pied du tarif de 1664 avec les 4 [?] et les droit d'acquit ».

Dans le même volume, sous la même cote, G[7] 129 AP 29, pour l'année 1732, Dupin est encore le rédacteur d'un procès-verbal, concernant toujours le département de Châlons, mais traitant, cette fois du monopole du tabac. Ce document de 19 pages occupe la neuvième place dans le registre. Après le rituel historique du monopole royal (122) et des diverses formes prises par son exploitation (123),

de celles de sa juridiction (124), Dupin traite de la contrebande, des moyens utilisés pour la combattre (125), des soutiens qu'elle trouve dans les populations :

> « Les contrebandiers ont tous les moyens pour eux, et la Compagnie n'a que la vigilance des Employés à leur opposer. Outre les ruses que les contrebandiers mettent en usage, ils sont encore favorisés par le riche, le pauvre, l'homme de guerre, l'homme de robe, les prêtres et le moyne, sans avoir egard à ce que les uns sont par crainte, les autres par compassion et enfin les Employés par séduction » (126).

Suit une « Opération pour connoître quelle peut être la consommation générale du Tabac » (127) ; et Dupin traite de l'entrepôt des tabacs de Vitry et de la consommation (128).

C'est le fermier général Helvétius, qui prend la relève, pour les deux années 1737-1738 et 1738-1739. Ses procès-verbaux occupent respectivement la troisième et la seconce place dans le registre G^7 129 AP 29 des Archives Nationales.

Les 16 *folios* du procès-verbal de 1737-1738 ne nous apprennent rien sur Vitry et les employés des fermes ; Helvétius évoque toutefois la vie économique de la région ; il déclare qu'on n'y voit que peu de bois,

> « ...tous ces cantons ne sont remplis que de vastes plaines, il ne s'y fait qu'un très foible commerce en Bestiaux gras, les paturages n'y étant propres que pour ceux qui servent à la culture des terres » (129).

L'année suivante, Helvétius rédige un procès-verbal de 55 *folios* de sa tournée en Bourgogne et en Champagne. Vitry est signalé, parmi les vingt greniers à sel des trois directions de la province, comme un grenier mixte (impôt et vente volontaire) (130). Plus loin, il est fait mention de l'entrepôt de tabac de Vitry (131) ; en 1738, la consommation du sel a augmenté à Vitry (132).

Helvétius, qui a dépassé de peu la vingtième année, vient d'acheter sa charge de fermier ; il est très riche, il a pu être connu à Vitry. Aussi, G. Chinard ne craignait-il pas d'écrire :

> « Il est au moins permis de supposer que l'ancien régent avait trouvé chez l'ancien fermier-général retiré à Voré, un généreux protecteur et peut-être un ami » (133).

On était en droit d'espérer que les répertoires du personnel des fermes, dans la mesure où il en subsiste, feraient avancer nos connaissances de la vie des Morelly. Les documents dépouillés sont décevants. Il s'agit des répertoires : A.N. G^1 68 et 69, qui forment six volumes, composés d'un état par ordre alphabétique des employés et de tables récapitulatives, en tête de chaque section alphabétique. Bien que les rapports succincts, qui figurent dans ces états, soient datés des années 1775 à 1782, il est fait mention d'employés dont la carrière s'étend, par exemple, de 1743 à 1782 (134) ; aussi, fallait-il contrôler s'il existait un Morelly. La lettre M. se trouve aux tomes III de G^1 68 et de G^1 69, elle ne contient rien qui puisse éclairer l'enquête. Que de renseignements y eût-on trouvés pourtant !

D'une part, en tête de chaque volume, se trouve une table alphabétique des noms des employés, figurant dans le volume ; outre le nom et surnom (ils ont été contrôlés, un à un), on indique la date de l'installation et les grades, suivis des dates et du renvoi aux folios du registre. Ainsi, chaque page de cet Index se présente sur quatre colonnes. Le corps du registre est formé de folios, un par employé. Chaque page est partagée en deux parties : en haut, trois colonnes dans le sens vertical : signalement de l'Employé (âge, taille, figure, représentation, tempérament, lieu de naissance) ; ses talens, pays, profession de la femme ; ses enfans, revenus et protecteurs. La deuxième moitié de la page est réservée aux mœurs, à la conduite et à la capacité ; 4 colonnes : *n° des Rapports ; dattes ; supérieurs qui ont rendu ; les Rapports et témoignages.* La lecture de ces registres est passionnante, pour qui est curieux de connaître la vie des humbles ; mais, à moins qu'il n'existe — mais où ? — des registres de ce genre pour la période qui intéresse la biographie de Morelly, ceux qui sont conservés aux Archives Nationales sont de faible recours.

Les 46 pièces, réunies sous la cote A. N. G^7 1170, contiennent des rapports administratifs de 1710 à 1717, mais la plupart de 1712 ; il y est souvent question du personnel : pour Narbonne, pour la Touraine, les états du personnel sont très détaillés. La palme de la précision revient à l'état en provenance de la Haute et Basse-Auvergne ; ainsi pour les brigades de gardes, on connaît les noms, âges, lieux de naissance, qualités, appointements, recommandations des brigadiers et de leurs subordonnés. Une lettre du 4 février 1712, signée par Montgermain demande aux Inspecteurs des Fermes de la Direction de Châlons un état « des greniers, bureaux et commis sur lesquels ils ont leur Inspection ». L'inspecteur Gérard, demeurant à Châlons, répond pour le bureau des traites et nomme le sieur Desprez comme *receveur en titre ;* le sieur Royer, comme *Controleur commis.* L'Inspecteur De Chambéry, qui réside à Verdun, répond pour le grenier à sel et l'on retrouve le nom de Desprez, *receveur en titre.*

Ce sont des mémoires et états divers qui sont rassemblés sous la cote A.N. G^7 1175 ; 249 pièces couvrent la période allant de 1708 à 1732. On y rencontre des listes de sous-fermiers (pièces 5, 8). Dans la pièce 42, revient le nom du sieur Desprez, pour le grenier et le bureau de finances de Vitry ; la pièce 43, *état de sommes dues à divers particuliers par Messieurs les Cautions d'Aymart Lambert* (bail Lambert), précise que le sieur Buchere [?], receveur du grenier à sel de Vitry, a droit à des remboursements de frais.

Ces résultats décevants sont probablement définitifs ; il ne reste presque plus de cotes à explorer (135). La conclusion la meilleure se trouve dans l'*Histoire des Entreprises* :

> « Le personnel des Fermes générales devait être fort important et les archives de ce service étaient sans doute imposantes. Il n'en reste poutant que des épaves insignifiantes » (136).

Et, à propos des dossiers de Retraites des Employés :

> « Série également fort importante, dont il ne reste pour ainsi dire rien » (137).

On connaît la page d'Henri Sée sur les officiers de finance (138), la note de Martin de Salins, dans sa brochure de 1789, *Nécessité et moyens d'établir une loi agraire...,* évoque les petits employés des services fiscaux : « La gabelle, les Aides et autres Droits, qui occupent (misérablement il est vrai) une foule d'individus... » (139). Daniel Mornet signale des émeutes dans l'Hérault, à Sommières contre un employé des fermes, en 1738 ; dans le Béarn, en 1749-1750, contre les commis des fermes (140). On ne s'étonnera pas que dans le *Prince,* Morelly propose de supprimer les douaniers (141) ; qu'il y parle du « sang de l'impôt » (142).

Mais quels sont les enseignements de cette ingrate enquête sur le métier de Gabriel Morelly ?

1. Le sens du mot *employé* est flou ; il désigne parfois des Receveurs (143) ; ce n'est pas le cas pour Gabriel Morelly.
2. Il se dit aussi des *gardes* (douaniers), des *gardes-sextés* (144).
3. C'est un terme général s'appliquant à l'ensemble du personnel (145).

Il est à peu près certain que Gabriel Morelly n'occupait pas un poste important ; qu'il n'a pas eu une longue carrière dans les fermes. Il est difficile d'en dire plus.

Il restait à recourir à la série C des Archives Départementales de la Marne, afin d'y rechercher des traces éventuelles des Morelly, parmi les listes de contrôles des Tailles. Sous la cote C 2418 se trouvent un assez grand nombre de documents, datés de 1724 à 1789 ; le 27 janvier 1731 les maîtres d'école adressent une supplique collective ; le 11 novembre 1741, la veuve de Pierre Lheureux, employé de la Ferme à Châlons, demande sa radiation. Le 29 mars 1732, les rôles des tailles de Vitry et de ses faubourgs sont rectifiés ; parmi les 16 noms qui figurent dans ce document, il n'y a rien qui puisse nous intéresser.

Si la famille des Morelly est liée à l'administration de la Ferme, il reste que l'un de ses membres a été considéré comme régent ou précepteur. L'enseignement public était donné à Vitry par les Pères de la Doctrine ; c'est pourquoi, il fallait recourir aux archives qu'ils ont laissées soit à Paris, leur siège central, soit à Vitry.

5. LES ARCHIVES DES PÈRES DE LA DOCTRINE.

Le collège de Vitry n'a pas été décrit seulement par Edme Jacquier (146) ; Georges Hérelle, de manière plus précise, s'y est intéressé, quelques années avant lui (147). Le fait le plus important à retenir de ces travaux est que ce sont les Pères de la Doctrine, qui, depuis 1665, tiennent en mains cet établissement ; pour cette congrégation, instituée en vue d'instruire le peuple et dont les sympathies vont au jansénisme et au gallicanisme (148), nous disposons de documents, dans les séries M. et MM. des Archives Nationales, qui nous renseignent sur l'activité des Pères de la Doctrine, lors des délibérations capitulaires de leurs deux Maisons : Saint Charles et Saint Julien. D'autre part, dans la série D, il y a, aux Archives Départementales de la Marne, quelques dossiers concernant le collège de Vitry.

Ont été dépouillées, sans aucun résultat, les cotes M 238, 239 ; MM 546, 550 qui sont des comptes rendus de délibérations capitulaires ; MM 551 contient le registre « des actes de Réception des Prestres, Clercs, et Laïcs » pour Saint-Charles depuis 1627 à 1774.

Dans la série A.D., D 237, 239, 240, qui sont des actes capitulaires du Collège de Vitry, ont été dépouillés, en vain.

Il faut conclure que si un Morelly a enseigné, il n'a pas été régent chez les Doctrinaires de Vitry. Il est impossible de savoir s'il a été précepteur, puisqu'il faudrait pouvoir rechercher dans les archives de telle famille précise.

6. LE TERROIR DE VITRY-LE-FRANÇOIS.

On a pu goûter la saveur de ce pays, en feuilletant les archives de la ferme, où se devine le travail des hommes. Sur la base des inventaires des A.D. de la Marne et sur celle des travaux imprimés relatifs à la vie quotidienne de Vitry-le-François au XVIII[e] siècle, on peut se faire une image de cette cité. En premier lieu, les travaux nombreux de la société des Sciences et des Arts de Vitry, permettent, par exemple, de contempler une gravure qui représente la ville au XVIII[e] siècle ; de savoir comment étaient administrés l'Hôpital et son cimetière, derniers asiles des laissés pour compte : pauvres vieillards, soldats égarés dans ces marches de l'est (149) ; mais aussi de grands personnages, qui voulaient mourir en chrétiens (150). On y fera connaissance avec un saint prêtre, Rémy Duret, qui mourut trop tôt, pour que Morelly l'eût connu ; avec un prêtre indigne, Jean le Boucher, qui, mort en 1750, eut droit en 1787 à une épitaphe flatteuse. Il fut le curé de Notre-Dame, du temps que les Morelly étaient vitryats (151).

Dans un livre passionnant, Hector Bonhuy, résume, d'après les registres du bailliage (152), les déportements du régent-précepteur Richelet, de 1665 à 1680 (153), suborneur et probablement assassin. Si la conduite de Morelly n'avait pas été irréprochable, nous le connaîtrions mieux. En 1772, le recteur d'école et le curé de Sogny-en-l'Angle se battent pour une femme et se retrouvent devant le tribunal (154). Avec ses haines, ses désunions, l'avarice, l'ambition, la ville se dessine dans le charmant petit livre de Bonhuy. L'auteur se résume parfaitement lorsqu'il écrit :

> « ... il y a de quoi me dispenser de pousser plus loin cette énumération écœurante des mœurs polies que nous enviait l'Europe. » (155)

Roger Zuber a reconstitué la vie intellectuelle de la Champagne humaniste, au long du premier quart du XVIIe siècle et a montré qu'elle se prolonge à Vitry, même après 1625. Hérelle a souligné avec quelle constante sollicitude la municipalité vitryate a soutenu les Pères de la Doctrine. Le rôle de l'Académie de Châlons, comme centre de diffusion de la pensée clandestine et de la philosophie des lumières a été mis en évidence. A tout cela, il faudrait pouvoir ajouter les catalogues de bibliothèques, qui se trouvaient, avant leur destruction en 1940-1945, dans les fonds municipaux de manuscrits de Vitry (156). A défaut, M. 793 permet de connaître le catalogue, établi entre 1624 et 1696, de la bibliothèque des Pères de la Doctrine de la maison Saint-Charles. On y voit la relative ouverture de leur culture sur le monde où ils vivaient (157). Il n'est pas sans intérêt, en outre, de savoir qu'en 1675 un Malebranche, frère du grand oratorien, signait à Vitry, un acte de baptême, comme vicaire du Curé Feydeau (158). La cité, où Morelly, si peu que ce soit, a passé n'était pas seulement le théâtre des vices ; une certaine vie culturelle entre aussi dans l'expérience de la réalité qu'a pu y faire l'obscur régent.

Il a dû être d'autant plus attentif à contempler les divers aspects de son terroir de fortune, qu'il avait conscience d'être « autre ». Son œuvre n'abonde pas en confidences explicites ; on lit, pourtant, dans l'*Essai sur le Cœur humain...*, une page qui laisse supposer qu'il fut maître-ès-arts et, par suite, peut-être au-dessus du niveau intellectuel du Collège de Vitry, s'il y a enseigné et même si l'on ne doit pas croire tout à fait E. Jacquier sur la qualité de l'instruction qu'on y donnait (159). Il est difficile, en tout cas, de ne pas interpréter autobiographiquement le texte que voici du *Cœur humain :*

> « [les Universités] pourraient, du moins, réprimer l'avidité de quelques particuliers qui affrontent le public sous le titre de Maître-ès-arts. Ces gens, de mauvais précepteurs qu'ils étoient deviennent Maîtres de pension encore pires ». [Ils se disent d'abord] « maîtres d'école et répétiteurs des basses classes et à mesure que le nombre des disciples augmente, ils osent voler plus haut, et leur écriteau devient, pour ainsi dire, une table d'Encyclopédie », [mais démasqués, ils retombent] « dans leur première misère ». (160)

Il n'a pas été possible de trouver, dans les séries M et MM des Archives Nationales, des documents permettant de tenir authentiquement Morelly, comme Diderot, pour maître-ès-arts. L'exploitation du texte, qui vient d'être cité, pour éclairer la biographie de l'auteur, exigerait que l'on pût savoir où Morelly a fait l'expérience de ces précepteurs « industriels », de ces maîtres d'école et de ces maîtres de pension faméliques, dont il aurait subi la fatuité. Est-il vraisemblable qu'il évoque, dans ce texte, son expérience chez les Pères de la Doctrine ? Suffit-il qu'on ignore leurs grades universitaires (161), pour conclure que Morelly leur fut injustement subordonné ? Tout montre, au contraire, que les Doctrinaires n'étaient ni des médiocres ni des marchands ; ce n'est probablement pas chez eux qu'il eut, de l'enseignement, l'image désolée que nous offre le *Cœur humain.*

Il fallait encore s'interroger sur l'éventualité d'une appartenance des Morelly à d'autres corporations, sur leurs liens avec d'autres groupes sociaux de Vitry ; sur leur probable situation de « migrants », d'étrangers dans la province. A ne s'en tenir qu'aux sources imprimées — faute d'oser espérer pouvoir parcourir toutes les archives, déjà exploitées ou non, par les érudits vitryats et champennois — aucune lumière ne peut être attendue. Le petit livre d'A. Denis : *Notice sur les communautés laïques...*, complété par quelques pages du Tome VI de la *Société des Sciences et des Arts* (162), propose nombre d'hommes de métier, de membres des corporations ; il n'y est pas question du nom Morelly ; pas davantage, dans la *Compagnie de l'arquebuse...*, étude de Léon Moulé ; ce jeu d'arquebuse donnait lieu « à de gros revenus » selon J.N.L. de Vaverai, qui présida l'Election de Vitry, depuis 1724 à 1738 (163). La corporation des cordonniers a fait l'objet d'un article d'E. Paillard, dans la *Nouvelle Revue de Champagne et de Brie* (164) ; dans la même revue, A. Rouget traite de *La Champagne et*

de l'étranger de 1700 à 1758, tout cela n'apprend rien. Enfin l'activité des membres de la société des Arts de Vitry, telle que la révèlent les *Tables* de la revue qu'elle édite, de 1861 à 1940, donne à penser que Jovy, qui était au courant de tout ce qui se faisait à la société, se fût avisé de toute trouvaille concernant Morelly, du jour où E. Dolléans attira, en 1910, l'attention sur l'obscur régent.

Les Morelly n'ont peut-être pas été heureux ; ils n'eurent pas d'histoire, pourtant. Si c'est être vertueux que de n'avoir point eu maille à partir avec les magistrats, ils furent vertueux. Ils furent de petites gens, sans doute, trop humbles pour avoir une existence historique : cela, du moins, ne paraît pas être une conclusion excessive à une enquête trop insuffisante.

Voilà, en tout cas, au sens le plus large, le terroir qui fut celui des Morelly, citoyens temporaires d'une région peu éloignée de celle où vécut Meslier. C'est une terre meurtrie par les guerres ; c'est une terre qui meurt, frappée de dépopulation et l'on a pu écrire que « la généralité de Châlons se traduit par un grand vide sur la carte » (165). Celui qui devait, un jour, écrire le *Code de la nature* a pu y apprendre beaucoup.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *A la recherche de Morelly, R.H.L.F.*, 1957, n° 3 et n°4.

(2) Sur l'exemplaire de la *France Littéraire* de 1756, conservé à la B.U. de Clermont-Ferrand, sous la cote 50391, un lecteur du XVIII[e] siècle a écrit : « ce petit ouvrage est de françois-joachim du port du tertre, membre de l'acad. d'angers, mort en 1759 ». — Estivals, *La statistique bibliographique*... Paris, Mouton, 1965 : p. 200, 201, 205, 379, 382, 393-6.

(3) *La France Littéraire ou les beaux-arts*..., Paris, Duchesne, 1756, p. 157.

(4) *Op. cit.*, p. 5, n. p.

(5) *Ibid.*, p. 7, n.p.

(6) *Ibid.*, p. 241 ; cf. Estivals, *op. cit.*, p. 205.

(7) *Ibid.*, p. 7, n.p.

(8) *Ibid.*, p. 255 : Garnier d'Isle, architecte, mort le 12 déc. 1755, paraît être la date la plus récente.

(9) *Ibid.*, p. 5, n.p. ; « il a fallu avoir recours à des personnes de connoissance de ces mêmes villes, qui ont bien voulu nous aider dans notre travail ».

(10) D. Diderot, *Correspondance*, p. p. G. Roth, Paris, éd. de Minuit, t. X, p. 61 : 24 mai 1770, t. XII, p. 90 : déc. 1772, Diderot souligne que cette attribution, qu'on lui fait du *Code*, est ancienne.

(11) Sur le *Journal* de d'Hémery : R. Coe, *loc. cit.*, p. 522, note 2 ; Estivals, *Le Dépôt légal*, Paris, Rivière, 1961, p. 9 ; *Statistique*, p. 52, 53. 56, 130, 135-136, p. 314. — Cf. aussi Nicole Herrmann - Mascard, *La censure des livres à Paris à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, Paris, P.U.F. 1968. p. 90 et sq. : carrière de d'Hémery ; il connaît tous les auteurs et tous les colporteurs.

(12) Sur la *France Littéraire* de 1769, Estivals, *Statistique*..., p. 205, c'est la période de « création complète, définitive » ; contrairement à la légende (cf. en particulier, le texte de Grimm, *Correspondance*..., 15 juin 1976, cité par Chinard, *Code*, 1950, p. 103), R. Estivals tient la *France Littéraire* pour une bibliographie sérieuse, ce qui n'exclut pas les erreurs... « ses rééditions successives et les progrès qu'elles présentent nous prouvent un magnifique effort d'exhaustivité ». *Op. cit.*, p. 205. On notera que l'abbé de la Porte, entre au service des Encyclopédistes en 1758 et devient un familier de Diderot, vers 1760. Lorsqu'il rédige, avec Hébrail, la *France Littéraire* de 1769, ses relations avec Diderot sont certainement rompues : voir *Le neveu de Rameau* et *Correspondance*, édition Roth, tome X, 164, lettre de novembre 1770.

(13) G. Chinard, *Code*, 1950, p. 11 : *Morelly, Code de la Nature*, Paris, Clavreuil, 1950.

(14) *Examen de plusieurs assertions hasardées par J.-F. La Harpe...*, in *Magasin Encyclopédique*, mai 1805, t. IV. — Cette revue paraît depuis le 4 mai 1797 ; cf. *Journal de Paris*, 31 mai 1797, p. 1020, col. A. Dans la 3e édition, 1872, du *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes...* (Paris, Daffis), on trouve, dans le catalogue des travaux d'A.-A. Barbier, la mention d'un tirage à part de cette étude sur les erreurs de La Harpe, p. XXI. Sous la cote 69.787, la Bibliothèque Universitaire de Clermont Ferrand en possède un exemplaire ; il y sera renvoyé. — M. Régaldo, dans « Matériaux pour une bibliographie de l'Idéologie et des idéologues », R.A.L.F., n° 1, 1970, p. 43, article 54, signale un in 8° de 1818, contenant l'*Examen...*

(15) *Examen...*, *op. cit.*, p. 15.

(16) *Dictionnaire... ;* I, 625.

(17) R. Coe, *loc. cit.*, p. 331 ; A. Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1895.

(18) Morelly, *Code...*, édité par E. Dolléans, in *Collection des Economistes et réformateurs sociaux de la France*, Paris, Geuthner, 1910.

(19) Morelly, *Code...*, édité par G. Chinard, Paris, Clavreuil, 1950.

(20) J. Dautry, Réflexions sur Morelly et le « *Code de la Nature* », in *La Pensée*, janvier-février 1956, n° 65.

(21) *L'Hymen Vengé...* par Mxxx, Londres et Paris, 1778 ; J. Dautry, *loc. cit.*, p. 80-81 ; R. Coe, se fondant sur des critères internes admet que l'*Hymen* est dû à Morelly, *loc. cit.*, p. 329. A. Lichtenberger, *op. cit.*, donne l'*Hymen* au fils Morelly.

(22) B. N. Ms. Anc. pet. fonds fr., n° 22 158-9, volumes III et IV ; cités in R. Coe, *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, p. 522, note 2.

(23) C'est par erreur que dans son article, J. Dautry renvoie au Ms. 6403 ; il s'agit de 6408, qui est un recueil de lettres écrites par les familiers du marquis d'Argenson et par le marquis lui-même ; cf. *Catalogue des Ms. de l'Arsenal.*

(24) *Ms. Arsenal* 6048, p. 16, *verso.*

(25) *Ibid.*, p. 8, *recto*: lettre du 16 octobre 1767 ; il est parti avant le 13 octobre 1767 ; cf. p. 7, *recto.*

(26) R. Coe, *loc. cit.*, p. 323.

(27) *Esprit humain*, 73. 115, 191, 205, 250, 261, 298, 300, 319, 330, 346, 365, etc. ; *Cœur*, XXII, XXVIII, 21, 25, 36, 49, 63, 78, 85, 93, 101, 104, 121, 123, 131, 138, 149, 170, 184, 217, 223, 228, 230, 240, 245, 250, 282, etc.

(28) *Esprit humain*, 226.

(29) *Mercure*, *loc. cit.*, p. 454.

(30) B. Lamy, *La rhétorique ou l'art de parler*, Paris, Cusson et Witte, 1701, p. 5, 13, 71 ; cf. aussi : Cl. Buffier, *Examen des préjugés...*, Paris, Mariette, 1704 : 8-10 ; 23-24. *Esprit humain*, 3, 106-7, 122, 134, 137, 147, 151, 161, 187, 193, 211, 311, 322, 324, 341-2.

(31) *Mercure*, *loc. cit.*, p. 453.

(32) Voir aussi : *ibid.*, p. 455 ; termes techniques : *préparer*, *mélange*, *éclat*.

(33) *Ibid.*, p. 453.

(34) J.-J. Rousseau, *O.C.*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, T. I, p. 933-34, 3e dialogue.

(35) *Mercure*, *loc. cit.*, p. 460.

(36) *Esprit humain*, 126.

(37) *Mercure*, 455.

(38) P. 127-128 ; cf. aussi 96-98, 103, 168, 216-217.

(39) *Esprit humain*, 123.

(40) *Ibid.*, *159 ;* on peut ajouter que la *Lettre* parle d'*anticiper* d'un jour sur l'autre : « anticiper aujourd'hui sur le travail de demain » ; c'est une expression de l'*Esprit humain :* « Quand on a des enfants entièrement à soi, et du tems de reste, il faut toujours anticiper sur l'avenir », p. 97.

(41) Il appartient au cercle du duc de Noailles, R. Simon, « Nicolas Fréret »..., *Studies on Voltaire*, XVII, 1961, p. 131, n. 3. — Rousseau l'admire, *Emile*, Paris, Garn.-Fl., éd. par M. Launay, 1966 ; p. 311, note 3.

(42) R. Simon, *op. cit.*, 82 sq. ; 98 ; 145, n. 10 ; ce géographe (1675-1726) était un ami de Fréret. Ses cartes sont très connues : Gaullyer, dans ses *Notes* à la *Méthode pour commencer les Humanités...*, de Le Fèvre de Saumur (Paris, Vve Brocas, 1731), recommande de l'Isle, p. 106, 116.

(43) Cioranescu, *Bibliographie...*, article *Desfontaines*, n° 23.316. — Sur Echard, *The Cambridge Bibliographie of English Literature*, Cambridge, University Press, 1940 ; II, 876. — Le succès de l'*Histoire romaine* d'Echard est attesté, par exemple, dans une note des *Observations sur les arts...* [Charles Léoffroy de Saint-Yves], Leyde, 1748, p. 77 : il est « entre toutes les mains ». — De même, Th. Morris, L'abbé Desfontaines..., *Studies on Voltaire*, XIX, 1961, p. 46.

(44) *Mercure*, *loc. cit.*, 461 ; on remarquera, en outre, que Morelly n'a traité ni des fortifications ni du dessin dans ses *Essais...*

(45) *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, 323.

(46) *Mercure*, juin 1743, p. 1271-1286.

(47) *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, 323-324.

(48) *Mercure*, juin 1743, p. 1271 : « l'esprit des jeunes est suffisamment mûr pour des réflexions grammaticales, long-temps avant l'âge qu'il prescrit » ; cf. *Esprit humain*, 102.

(49) *Esprit humain*, 77-78, 79, 85-86 ; *Mercure*, *loc. cit.*, 1282 : « Tout le monde concevra toujours la facilité qu'il y a pour un Maître de prendre un latin simple, d'en faire la construction la plus exacte, d'y suppléer les mots sous-entendus, de traduire ce Latin en François, chaque mot Latin pour chaque mot François qui y répond le plus littéralement qu'il est possible, de rendre ensuite chaque phrase par un meilleur François... » — Ainsi, Du Marsais fait traduire *pater eius* par *le père de lui* (*Oeuvres*, 1797, I, 9-12).

(50) Du Marsais, *Oeuvres*, I, 79 ; *Lettre de M. D...*, *Mercure*, juin 1743, p. 1285 ; *Esprit humain*, 87, 93.

(51) *Lettre de M. D...*, p. 1275.

(52) *Lettre sur l'abus des Thèmes*, *Mercure*, juin 1742, p. 1300-1315 ; 1334-1353 ; *Particule*, 1306, 1308, 1335, 1342, etc. ; *Rudiment*, p. 1308 ; la réponse à cette lettre, *Mercure*, novembre 1742 : *Lettre de M..., au sujet d'une dissertation insérée dans le premier volume du Mercure de juin 1742...*, p. 2376 et sq. ; *Rudiment* et *particule*, p. 2378.

(53) *Mercure*, mars 1743, p. 453.

(54) *Mercure*, juin 1743, p. 1277, 1278.

(55) *Lettre de M. D.*, *Mercure*, juin 1743, p. 1275.

(56) Réponse à la *Lettre sur l'abus des Thèmes*, *Mercure*, novembre 1742, p. 2378.

(57) *Mercure*, juin 1743, p. 1274.

(58) *Esprit humain*, 122.

(59) *Oeuvres*, III, 299-336 : *Lettre d'une jeune demoiselle à l'auteur des Vrais principes de la langue française* [l'abbé Girard]. Voir aussi le commentaire littéral des *Moutons* de Mme Deshouillères (G. Salhin, *César Chesneau du Marsais et son rôle...*, Paris, P.U.F., 1928 : *Annexe*).

(60) *Mercure*, juin 1743, p. 1277.

(61) *Oeuvres*, t. I, 129 ; *Mercure*, juin 1743, p. 1276, 1286.

(62) Publicité en faveur des ouvrages de Du Marsais : *Mercure*, juin 1743, p. 1283, 1285. — Faire sa propre publicité est un travers de Gaullyer, adversaire de Du Marsais : *Oeuvres* de D. M., t. I, 174-175 ; 178-9. — Eloges distribués à Du Marsais par l'auteur de la *Lettre de M. D...*, *Mercure*, juin 1743, p. 1286.

(63) *Mercure*, *ibid.*, p. 1279.

(64) *Ibid.*, p. 1282 ; de même, *ibid.* : « dans notre sentiment », « notre sentiment ».

(65) *Ibid.*, p. 1277.

(66) *Ibid.*

(67) *Ibid.*, p. 1286, « il donne de lui de si grandes espérances ».

(68) *Ibid.*

(69) *Ibid*, p. 1282.

(70) *Ibid*, p. 1286.

(71) *Observations sur les écrits modernes*, Paris, Chaubert, 1743, t. 33, lettre 481 du 18 mai 1743, p. 3-24. — Voir *infra* : IIe partie, *L'œuvre*, accueil réservé par la critique à l'*Essai sur l'esprit*. — L'auteur de la *Lettre de M. D...* cherche à minimiser l'ironie dont Desfontaines fait preuve à l'égard de Morelly : « Vous prenez trop à la lettre ce qu'un peu de mauvaise humeur fait dire à l'abbé D. F., à ce sujet [les thèmes]. Vous donnez à sa pensée plus d'étendue qu'il n'a de dessein de lui en donner lui-même » (p. 1271).

D. F. a loué les innovations de l'abbé Berthaud, continuateur de Du Mas (p. 1272) ; en fait, il pense comme les novateurs (p. 1283, p. 1284). — Comme l'a bien noté Th. Morris (« l'abbé Desfontaines »..., *Stud. on Voltaire*, XIX, 1961, p. 127-128), Desfontaines se moque de Morelly.

(72) Sur les détails concernant la paternité des œuvres, voir : IIe partie : chapitres consacrés au *Prince*, à la *Basiliade* et au *Code ;* aux *Lettres...*, où je montrerai les liens des *Lettres* avec le *Prince*.

(73) M. Leroy, *Histoire des Idées Sociales...*, Paris, Gallimard, 1946, t. 1, p. 342.

(74) Cf. Appendice, à la fin de la 1re partie.

(75) E. Dolléans, Collection des Economistes et des réformateurs sociaux de la France : *Morelly, Code de la Nature...*, Paris, P. Geuthner, 1910, p. XXXI : « Il n'existe à Vitry aucun document biographique sur la famille Morelly et sur Morelly lui-même ; il n'existe aucun représentant de cette famille Morelly ; il n'y a même pas aux registres d'état civil un acte de naissance qui certifie que Morelly, l'auteur du *Code de la Nature*, ou même un Morelly quelconque, soit né à Vitry-le-François » (p. XXXI).

(76) G. Chinard, *Code*, 1950, p. 9 : « L'érudit exact et perspicace qu'était Ernest Jovy a, sur la demande de M. Dolléans, fait des recherches qui sont restées vaines dans les archives de Vitry-le-François et de la région ». — R. Coe, *Le philosophe Morelly...*, thèse dactylographiée, p. XIX, note 1 : « The records, Mss. catalogues, civic registers, school registers, etc. of Vitry-le-François, which were first examined with care in 1910 by M. Ernest Jovy at the request of Edouard Dolléans, hold no evidence which in any way confirms the statement made in the *France Littéraire* that Morelly was *born* in Vitry-le-François ».

(77) La collégiale était située près du Collège, *Soc. des Arts de Vitry...*, t. XXII, p. 703, planche représentant Vitry, in *Vues et sites disparus de Vitry-le-François et de son arrondissement*, par le docteur Mougin. — Il subsiste, aux Archives de la Marne, un registre (n° 175) des naissances et décès de la paroisse du Bas-Village pour 1742-1747, avec un index alphabétique par année ; il a été dépouillé sans résultats.

(78) Le patronyme *Mathieu* n'est pas rare ; ex. : volume 20 de l'état civil de Vitry, *Décès :* 1704, folio 15, 17 ; 1706, folio 8 ; 1707, folio 2 ; 1712, folio 4, etc. ; *Hôpital Général*, n° 169, 8 mars 1761, décès de Madeleine [Raullin] Rollin, cf. vol. 20, 8 juillet 1715, femme de Nicolas Mathieu. *Naissances*, paroisse Notre-Dame, volume 29, le 31 août 1743, Françoise Mathieu, née d'un père compagnon bonnetier ; comme les prénoms se transmettent volontiers dans une même famille, on pourrait penser que Françoise, née le 31 août 1743, est de la même famille que la marraine de Françoise-Reine Morelly. Louis Mathieu, cardeur, fait baptiser une fille Marie-Madeleine, le 3 septembre 1745 ; voir aussi, volume 27, folio 23, 1737 ; volume 24, folio 41, 1730. — Dans A.N. G^1 69, t. III, p. 77, Bernard Mathieu, né à Fère-en-Champagne a été employé à la Ferme ; *ibid.*, p. 12, Edme Mathieu, né à Genvrole, en Champagne, vers 1750.

(79) Détail des registres d'état civil dépouillés : *baptêmes* de 1708 à 1741 (volume 19, 21, 24, 25, 27) et de 1742 à 1747 (vol. 29), paroisse Notre-Dame ;

— *sépultures* de 1701 à 1728 (volumes 20, 22), paroisse Notre-Dame ; *Hôpital Général*, 1706-1736,

1737-1747, 1749-1752 ; 1757-1770 (volumes 166, 167, 168, 169 ; Paroisse du Bas-Village, *baptêmes et sépultures*, 1742-1747 (volume 175), seul volume subsistant ;

— *mariages* de 1717 à 1726 (volumes 20, 22), paroisse Notre-Dame. Détail des minutes de notaires de Vitry : Baussonnet, 4E 9753, 1722 ; Blanchart, 4E 9756, 1724-1743 ; Chapron, 4E 9757, 1738 ; Chaudron, 4E 741-744, 1717-1724 ; il reste six études à dépouiller.

(80) Fréquence de *Reine*, volume 21, baptêmes folio 36 : Marie-Reine Pacquot ; folio 173 ; volume 24, folio 18, etc.

(81) Ces décès sont fréquents : ainsi, dans la famille de Pierre Malmuit, employé des fermes du roi, le 28 octobre 1758, le 9 août 1762, le 18 septembre 1762, le 18 mars 1767 : soit en près de dix ans, un fils et trois filles ; tous ces enfants sont dits *natifs* de Vitry, on n'en trouve cependant aucune trace dans les registres de *naissances* (volume 169, *Hôpital Général*).

(82) *Op. cit.*, p. 209.

(83) *Essai sur le Coeur humain*..., p. XXV, p. 9 : « exacte symétrie », « exacte vérité ».

(84) *Le Prince*..., I, 28 : « jugement prompt et exact » ; I, 51 tenir « un journal exact... » ; I, 145 : « dénombremens exacts » ; I, 140... « sur un Etat exact » ; I, 159 : « cartes exactes » ; II, 86 « discipline exacte », cf. aussi, II, 95.

(85) *Basiliade*, I, 67.

(86) *Ibid.*, II, 16.

(87) Saint-François de Sales, *Oeuvres*, édition Mackey, Annecy, 1893, t. III, p. 7... « tu ne verras rien icy d'exacte »... p. 130 « il s'accusa [...] d'avoir esté si exacte »... — J.-J. Rousseau, *Dialogues*..., édition Cluny, p. 148 : « un cerveau compacte... » — Dans les registres d'employés des fermes, A.N., G[1] 20, p. 173, *verso* : « le s. de Lamothe, n'est pas moins exacte sur la régie de la recette générale... ».

(88) *Essai sur l'Esprit*..., *Avant-propos* : « ...tant que les observations faites le plus exactement possible... » — *Code*, 1950, p. 211, « exactement observés ». Le sens précis d'*exact* est celui de *scrupuleux, méticuleux*.

(89) Condorcet, *Esquisse*..., Paris, Agasse, 1798, p. 328 : « observateurs inexacts ».

(90) *Op. cit.*, p. 196.

(91) J.-J. Rousseau, *Oeuvres*, La Pléiade, t. III, p. 671, « il fut exclud »..., ce texte qui est copie manuscrite de Rousseau sur le *Catalogue de la plupart des écrivains*..., de Voltaire, est orthographié *exclu*, dans l'édition des *Oeuvres historiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, p. 1203. Dans la *Lettre à d'Alembert*..., édition Fuchs, Genève, 1948, p. 116 : « il conclud » ; *O.C.*, la Pléiade, *op. cit.*, t. III, p. 726 : « je concluds » ; *Dialogues*..., édition Cluny, Paris, Colin, 1962, p. 25, 119, 180. — *O.C.* Pléiade, III, 941 : « il sera excluds », p. 945 : « exclus », part. mas. sing. — etc.

(92) *Histoire du Chevalier des Grieux*..., édition Matoré, Droz-Giard, Genève-Lille, 1953, p. 140 : « elle conclud ».

(93) *Oeuvres*, Slatkine, V, 441 (texte du *Salut public*, 1795).

(94) 12 juillet 1797, p. 1203 : « l'orateur conclud » ; mais p. 1202 : « il en conclut ». On trouve l'orthographe *conclud*, par exemple, dans la *Dialectique* de Ramus, édition M. Dassonville, *Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, LXVII, Genève, Droz, 1964, p. 123.

(95) *Code*, 1950, p. 158, 194, 195, 247, 281 ; (on trouve « j'exclud », p. 196).

(96) *Ibid.*, p. 194.

(97) *Prince*..., I, 25, 34 : « éclorre » ; « Conclurre » dans les *Lettres*..., I, 75, 120, etc. ; « exclurre », I, 121, note.

(98) *Dialogues*..., édition Cluny, p. 19, 180, etc.

(99) VI[e] part., lettre 5, p. 647, édition R. Romeau, Paris, Garnier, 1960.

(100) *Vie de Henry Brulard, souvenirs d'égotisme*, Lausanne, édition Rencontre, 1961, chapitre XXVIII, p. 288 : « J'étais au *Cour-se* où M. *Passe-kin* (Pâquin) m'a lu une pièce de *Ver-se* sur le voyage d'*Anver-se* à *Calai-ce*. »

(101) Par exemple, on rencontre, chez Buffier, *Examen des préjugés vulgaires*, p. 321 : « Seroit-ce mal conclurre »... — Dans les *Mémoires du comte de Vordac*, Paris, Gavard, 1702, on lit : « je conclurrois l'affaire » (cité par R. Laufer, *Style rococo, style des lumières*, Paris, 1963). — En mars 1744, le *Journal des Sçavans*, qui rend compte de l'*Essai sur l'esprit*..., écrit : « Il ne faudroit pas [...] en rien conclurre... », p. 165, col. A-B. — Voir aussi : J.P. Crousaz, *Traité du Beau*..., Amsterdam, Fr. l'Honoré, 1715, p. 1, 50, 82, 104, etc. ; J. Abbadie, *L'art de se connoître Soy-même*..., Lyon, Arisson et Posuel, 1701, p. 175, 443, etc. — Dans sa *Grammaire* (édition 1723, page 372, § 926), le P. Buffier, qui indique les prononciations des finales en *r*, surtout dans la langue courante, ne mentionne pas les infinitifs du type *conclurre*.

(102) *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, p. 515 : « Les traits les plus caractéristiques »...

(103) *Ibid.* ; cf. *Essai sur l'Esprit*..., p. 28, 157, 197, 242, 247, 255, etc. ; mais p. 324, ils *faisoient*, il *faisoit*.

(104) *Epître à Parizot*, *Corr. Gén.*, I, 163 : « Je fesois cependant membre du souvenir... »

(105) *Observations*..., Paris, Chaubert, t. XXXIII, lettre 481, 18 mai 1743, p. 14, note. — Chez Buffier, il y a deux orthographes pour *faire* : *Société civile*... II, 13, 128 ; III, 1, 154, etc. : *fesons-nous* ; mais *ibid.*, III, 203 ; III, 16 : *faisons-nous*. Du Marsais, au contraire, a une doctrine nette, cf. *Oeuvres*, Paris, Pougin, 1797, III, 265, dissertation du 21 juillet 1744 : p. 271 « on commence même à écrire nous *fesons*, il *fesait*, en *fesant* » ; p. 277, « [Danet et Joubert] ont toujours écrit *faisons, faisant*... » Du Marsais estime qu'il faut seconder l'usage « quand il commence à se corriger » ; p. 278, contre le Maître de Claville, favorable à *faisons*. Du Marsais allègue en faveur de sa thèse une dissertation de Moncrif devant l'Académie Française, du 10 mars 1742 (p. 280). Voir aussi, en tête des *Tropes*, 1730, *Errata de l'Auteur*, 2 pages *(recto-verso)* non paginées : p. 2 *(verso)*, références au P. Buffier. Les particularités orthographiques de Buffier et de Du Marsais débordent de loin les débats sur le verbe faire.

(106) *Essai sur l'esprit*..., p. 324. — *Essai sur le Cœur*..., p. 85, 100, 101, 115, 124, 155, 221, 246, 282, 286, etc. — *Le Prince*..., par exemple : II, 15 : *faisant*.

(107) Du Marsais, *Oeuvres*, *op. cit.*, t. III, p. 278-280.

(108) *Loc. cit.*, p. 515.

(109) Registres de l'état civil de Vitry, *Hôpital Général*, volume 169 (1748-1770), 9 août 1762, décès de Jaquette Malmuit, à 2 ans ; 18 septembre 1762, décès de Marie-Anne Malmuit, à 11 mois ; *ibid.*, 18 mars 1767, décès de Marie-Louise, à 2 ans ; etc.

(110) *Ibid.*, volume 169, 11 mars 1767, décès de Jean-Louis Lamasse, à 8 ans.

(111) Thirion, *Vie privée des financiers au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1895 ; la grande période de profit des Fermes est celle de 1726-1754 (p. 359) ; l'apogée est en 1755 (p. 370). Historique des bails, p. 20-26 ; p. 361-365. — Bibliographie, p. XIII-XV. — Voir aussi, D. Mornet, *Origines...*, *op. cit.*, Bibliographie n° 1573, Stourm, *Bibliographie historique*...

(112) *Histoire des entreprises*, mai 1958, n° 1, Paris, S.E.V.P.E.N. Mon collègue Gille, professeur d'histoire, a eu la gentillesse de me signaler ce travail.

(113) Je lui dois la plupart des cotes d'archives, auxquelles je me suis référé : séries G^1, G^7, Za.

(114) Ce document est signalé par l'*Histoire des Entreprises*, *op. cit.*, p. 37, *Tournées*. Référence, grenier à sel de Vitry, Rouen, 2042, p. 228.

(115) *Ibid.*, p. 233.

(116) *Ibid.*, p. 234 ; cf. aussi p. 46, sur les gardes sédentaires.

(117) *Ibid.*, p. 472.

(118) *Ibid.*, p. 529-30.

(119) *Ibid*, P. 535 ; catégories d'employés : receveur, garde-sexté (p. 535) ; mesureur (p. 554) ; amineurs (p. 47) ; brigadier, garde ambulant, sous-brigadier (p. 554). L'*amineur* ou *mesureur*, assisté de « deux gens de peine » remue, brise, porte le sel à la trémie et le distribue au peuple (p. 47).

(120) *Ibid.*, p. 44. — G. Gayot, *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, « La Ferme générale dans les Ardennes en 1738 », p. 75, note 4, donne une description à peu près identique du registre sexté.

(121) M. Marion, *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard, 1969 (1re édition 1923), p. 510, article *Sexté*.

(122) 9e *Procès-verbal*, p. 1-2.

(123) *Ibid.*, p. 2-10.

(124) *Ibid*, p. 11.

(125) *Ibid.*, p. 12 : « Pour tirer le plus d'avantage des Employés qui bordent la frontière il est essentiel de former une seconde ligne, en dedans du Royaume à quelque distance de la première. Elle seroit en état de lui porter du secours en cas de besoin et d'arrêter tout ce qui a pu échapper à sa vigilance ».

(126) *Ibid.* — On sait que tout paysan était, autant que possible, contrebandier : P. Goubert, *Louis XIV...*, p. 25.

(127) *Ibid.*, p. 13.

(128) *Ibid.*, p. 17 : il y a 4.373 consommateurs, il y a plus de 50 % de fraude ; en contrebande le tabac vaut 10 à 12 francs la livre « mais il double dans l'intérieur » (*ibid.*, p. 12). La contrebande se fait par Bar-le-Duc.

(129) 3e procès-verbal, p. 1.

(130) 2e procès-verbal, p. 1.

(131) *Ibid.*, p. 3.

(132) *Ibid.*, p. 10. Dans la revue *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 3-40. R. Desné publie la tournée d'Helvétius dans les Ardennes (1738) ; il est excessif de dire que « peu de rapports de fermiers en tournée ont été conservés (*loc. cit.*, p. 5) ; il ne convient pas davantage de porter aux nues la conscience professionnelle d'Helvétius ni d'en faire un philanthrope, son travail est à peu près identique à celui de tous les fermiers faisant leur procès-verbal (*loc. cit.*, p. 4) ; G. Gayot, *ibid.*, p. 73, est plus réaliste, dans son appréciation de la conscience d'Helvétius.

(133) Cf. R. Coe, *R.H.L.F.*, p. 518 ; G. Chinard, *Code*, 1950, p. 26.

(134) G^1 69, t. 3, Mion, Monory, Merlet, contrôleurs.

(135) Ainsi 129 AP9, retraites (1773-76) ; G^1 22, tournée en Champagne (1777-78). Mazarine 2829 (Châlons, 1702) et Mazarine 2838 (Châlons 1745-1746). Les états de personnel, qui se trouvent dans 129 AP 8 (1774-1777), n'offrent aucun intérêt pour la question Morelly. — G^1 20 est un « extrait des observations faites par M. de Caze » en Champagne et Bourgogne pour les années 1745 et 1746 ; sur Vitry : p. 113, le sieur Desmaretz tient bien son registre sexté ; 800 personnes n'ont pas payé la gabelle ; on ne peut les poursuivre en raison « de leur extreme pauvreté ». — La Dame de Launay régit l'entrepôt de tabac, etc. Il y a de toute manière peu d'espoir à conserver ; en effet la *Table alphabétique des lettres patentes, provisions d'offices... enregistrés à la Cour des Aides* pour les années 1789-1790, par M. Campardon, A.N. Z1a 524-633 et Z1a 134-144, 2 volumes, cette *table* ne contient pas de *Morelly*. On voit mal ce qui reste comme ressources.

(136) *Op. cit.*, p. 34.

(137) *Ibid.*, p. 35. — On comprend, dans ces conditions, le désarroi d'Y. Durand, cf. *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 73, note 2.

(138) H. Sée, *La France économique et sociale au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, collection U2, 1967, p. 150-151.

(139) Martin de Salins, *Nécessité et moyens*... réimpression EDHIS, 1966, p. 16, note 1. — D'après Thirion, *op. cit.*, il y aurait eu 300.000 employés (p. 32).

(140) *Origines...*, *op. cit.*, p. 446.

(141) *Le Prince...*, I, 160.

(142) *Ibid.*, I, 146.

(143) G^7 1170, 1712, Etat nominatif des bureaux, division du Bas-Dauphiné.

(144) 129 AP 29, 1732, 9e procès-verbal, p. 12 ; Rouen 2042, p. 535.

(145) G^1 69, 1775-1782, *Table des Employés*, en tête du volume, désigne tout le personnel.

(146) E. Jacquier, *Le Collège de Vitry-le-François...*, Vitry-le-François, 1897.

(147) G. Hérelle, *Histoire du Collège de Vitry-le-François*, 1567-1850, *Documents inédits*..., Paris, H. Menu, 1877 ; il s'agit d'une plaquette de 31 pages.

(148) Hérelle, *op. cit.*, p. 13 *sq.* Les pères de la Doctrine succèdent aux Oratoriens.

(149) Registres de l'état civil, *Hôpital Général*, volume 168, 3 mai 1744, Julien Croissant, natif de Laval, cavalier au régiment Dauphin ; volume 169, 26 novembre 1762, Jean Pouillé, natif de Saint-Bonnet-le-Bourg, en Auvergne ; le 8 décembre 1763, Marie-Catherine Barbier, veuve d'un recteur d'école ; volume 168, 22 mai 1742, la femme de Nicolas Thomas, maître d'école. Dans la paroisse du Bas-Village, volume 175, le 8 juin 1743, la femme de Nicolas Martelot, recteur d'école et sacristain de la paroisse. Sur l'Hôpital, *Société des Arts*... t. XXX, XXXI, XXXIII.

(150) *Société des Arts*..., t. XXXI, *le cimetière de l'Hôpital*, par L. Brouillon, p. CII-CIII.

(151) *Ibid.*, t. XXII, p. 682 pour Rémy Duret ; *ibid.*, p. 649, 652 pour Jean le Boucher (mort en 1750) ; sur lui, voir aussi : H. Bonhuy, *La Société à Vitry-le-François aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*..., Vitry-le-François, librairie Pessez, 1878, p. 80.

(152) *La société de Vitry-le-François*..., *op. cit.*

(153) *Ibid.*, p. 46, *sq.*

(154) *Ibid.*, p. 90-91.

(155) *Ibid.*, p. 126.

(156) R. Zuber, *Les belles infidèles*..., Paris, Colin, 1968, p. 239-248 ; Hérelle, *op. cit.*, p. 19 : les livres de la bibliothèque du Collège devaient être frappés aux armes de Vitry. — Naville, *D'Holbach*, p. 141 ; Mornet, *Origines*, p. 57 ; D. Roche, *Annales*, 1964, p. 887 *sq.*, « La diffusion des lumières... »; M. Dommanget, *Le curé Meslier*, Paris, Julliard, 1965, p. 413-415, souligne que la terre champenoise a été familière à Meslier, Morelly, Fromage de Longueville. — Sur les catalogues des bibliothèques : G. Hérelle, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Vitry-le-François*, Paris, 1877 : Ms. 140, catalogue de la bibliothèque du Collège ; le ms. 107, cité par E. Jacquier, *op. cit.*, p. 77, traitait de Richelet « et quelques personnages assez obscurs », il aurait été de 1765 et dû au P. Piault. A l'exception d'un seul manuscrit médiéval, tous les manuscrits de la ville de Vitry ont été détruits au cours des deux bombardements de la guerre de 1940-45 ; le fait m'a été confirmé par une lettre de la mairie de Vitry.

(157) La bibliothèque comporte évidemment les ouvrages de théologie, de controverses (jansénistes, protestants), de spiritualité (en particulier, saint François de Sales), mais également des philosophes : Bacon, Malebranche, Descartes — *L'homme — ;* Bodin : 12 volumes manuscrits de R. Lulle ; Confucius. L'histoire moderne et profane est bien représentée : de Thou (éd. 1626, 4 vol.), livres d'histoire de l'Orient. On trouve des textes humanistes : Erasme, *Colloques* (éd. 1644) ; Mélanchton, *Lettres ;* Th. Morus, tragédies en prose (1642) ; la littérature du XVI[e] et du XVII[e] est représentée par Ronsard, Montaigne, du Perron, Voiture, Costar, La Mothe le Vayer, Malherbe, Vaugelas ; enfin, quelques ouvrages espagnols et italiens : l'*Arcadia* de Sannazaro, *La vida del Lazarillo de Tormès ; Rolando furioso, etc.*

(158) *Soc. des Sciences et Arts*..., t. XXII, p. 681, *Liste des vicaires perpétuels.*

(159) *Op. cit.*, p. 86, p. 64-5 ; Hérelle, *op. cit.*, p. 19, précise qu'en 1765 les Pères achètent des machines pour le laboratoire de physique ; le dépouillement exhaustif et par matières de toutes les archives des Pères parisiens et provinciaux montrerait, sans doute, si j'en juge par mes lectures relativement fragmentaires, que le niveau intellectuel était très convenable ; toutefois, par exemple, le rédacteur du catalogue de la bibliothèque de la maison Saint-Charles ne savait pas le grec, il est incapable de copier correctement le titre des tragédies d'Euripide.

(160) *Essai sur le Cœur*..., p. 73-74.

(161) E. Jacquier, *op. cit.*, p. 93-4.

(162) A. Denis, *Notice*..., Vitry-le-François, 1874, cote aux Archives de la Marne : CHP. 5 128 ; le VI de la *Société des Sciences*... est de 1873-74.

(163) Léon Moulé, *La compagnie*..., Vitry-le-François, 1912 ; J.-Nicolas-Louis de Vaverai, *L'élection de Vitry-le-François divisée par paroisse et en ordre alphabétique*, publié par la Société des Sciences et des Arts, Tours, 1877-78, p. 553 ; cf. aussi, t. XXIX de la *Société des Sciences*...

(164) T.V, 1927, p. 179-188.

(165) *Revue Historique*, juillet-août 1969, n° 4, J. Du Paquier, « Essai de Cartographie historique : le peuplement du bassin parisien en 1711 » : « la généralité de Châlons se traduit par un grand vide sur la carte. »

CHAPITRE II

1742-1745

1. LE CARDINAL DE SOUBISE

Lorsque la carrière de Morelly débute, il met sa confiance dans la protection d'un cadet de la famille des Rohan-Ventadour : le moins célèbre des quatre cardinaux de Rohan. Je voudrais essayer de déterminer à quelle date Morelly a rencontré ce grand personnage.

Sans tenir compte des dictionnaires de biographie, inutiles en l'occurence, la documentation imprimée se réduit au recueil des *Eloges* d'académiciens ; au recueil, de 1874, des *Congrès scientifiques de France,* où Pocard-Kerviller traite du Cardinal, dans sa communication sur la *Bretagne à l'Académie Française* (1) ; Le Roy de Sainte-Croix a publié, en 1880, les *Quatre Cardinaux de Rohan... ;* la Société historique et archéologique de Saverne publie, en 1957, deux courtes notes. Il y a peu, Madame Suzanne d'Huart a dressé l'inventaire des Archives Rohan-Bouillon (2).

François-Armand-Auguste de Rohan-Soubise est né en 1717 de Louis-François-Jules de Rohan, prince de Soubise. Sa mère, Anne-Julie-Adélaïde de Melun, est, en 1722, avec la duchesse de Ventadour, gouvernante des enfants et des petits-enfants de France. Le frère de François-Armand, Charles, est né en 1715 ; il sera un familier de Madame de Pompadour, sa carrière se fera, pour une part, au détriment des Conti. François-Armand était de « santé très délicate » (3), ce qui a dû favoriser le relatif effacement où il vécut ; en revanche, il montra les plus heureuses dispositions intellectuelles : le *Journal de Verdun* témoigne de l'intérêt que suscitent ses thèses de licence dans le monde savant (4) ; Kerviller précise :

> « On en parle, pendant plusieurs mois, comme d'un véritable événement destiné à donner un nouvel élan aux études classiques. » (5)

Le P. Tellier avait enrôlé l'oncle, le fastueux Armand-Gaston, dans le parti jésuite (6) et le neveu continuera dans la même voie. Ainsi, le 23 mars 1739, déjà prieur de la Sorbonne, il en est élu recteur, à l'unanimité, jusqu'au 16 décembre (7), malgré ses attaches romaines (8) ; il a 22 ans. Le Cardinal Fleury l'utilise pour faire revenir la Sorbonne sur son appel de la Bulle. Le 11 avril 1739, le jeune recteur convainc les docteurs de ne point se dresser contre Rome. Le discours de clôture qu'il prononce, sur le thème : « *Quantum regi et rei publicae prodest scientia in subditis,* a été remarqué par Barbier dans son *Journal* (9) et célébré par d'Alembert :

> « Non seulement M. l'abbé Ventadour a servi et respecté les lettres ; il les a même défendues publiquement contre des imputations absurdes et calomnieuses. » (10)

Le 11 septembre 1740, bien qu'il ne soit pas encore prêtre, l'abbé reçoit de Rome un bref d'éligibilité aux fonctions de coadjuteur de son oncle, l'évêque de

Strasbourg (11). Dans la semaine des quatre-temps d'automne de l'année 1741, il reçoit la prêtrise. E. Briggs, en 1934, a publié, dans la *R.H.L.F.*, un fragment du manuscrit 1068 des Archives de la Bastille, qui nous renseigne sur cet évènement et peint la souplesse du jeune ecclésiastique :

> « On dit aussi que M. l'abbé de Ventadour fut ordonné prêtre les quatre temps derniers et que pour marquer son dévouement aux Jésuites, il a été dire sa première messe dimanche dernier dans leur couvent du noviciat ; bien des gens disent que c'est dommage que ce seigneur fréquente de telle gens, parce qu'il a réellement un bon fonds de doctrine, laquelle il ne tardera pas, dit-on, de perdre en fréquentant les pères de cette société ; on prétend aussi que ce qui le détermine à être dévoué au Jésuites, c'est qu'il a envie d'être fait évêque promptement. » (12)

Au cours de cette année 1741, l'abbé entre à l'Académie Française, bien que n'ayant rien écrit ; aussi d'Alembert est-il amené à ne parler que de l'oncle, tout aussi peu prolixe en écriture, du reste ; si l'on ajoute la tirade dirigée contre le premier discours de Jean-Jacques, il n'y a rien dans le texte de d'Alembert concernant la personne même de François-Armand. Chargé d'honneurs, le protecteur de Morelly reste un inconnu pour nous (13). Le 21 mai 1742, alors qu'il est déjà chanoine capitulaire de la cathédrale, il est élu coadjuteur de l'évêque de Strasbourg ; à la fin de l'année, le 9 novembre, selon Le Roy de Sainte-Croix ; le 30 juillet, selon l'*Almanach Royal,* il est sacré évêque de Ptolémaïde par Armand-Gaston (14), il a 25 ans. A cette époque, Morelly écrivait, de Vitry, sa lettre au chevalier de P..., qui donne à penser que le pédagogue ne connaît pas encore le coadjuteur de l'évêché de Strasbourg. On verra que c'est, au cours du printemps 1743, que s'est vraisembablement faite la rencontre, c'est-à-dire, la présentation au jeune évêque de l'*Essai sur l'Esprit humain...,* imprimé.

Les archives départementales du Bas-Rhin ne contiennent que très peu de renseignements sur le voyage royal à Strasbourg en octobre 1744. Ce voyage paraissait pourtant devoir intéresser les études morelliennes. En effet, deux protecteurs de Morelly, les deux seuls dont on connaisse les noms, la duchesse de Chartres, toute jeune-mariée de 18 ans, et le jeune évêque de 27 ans ont pu se rencontrer à Strasbourg ; la duchesse figurait dans la suite du Roi et l'évêque l'accueillit sur le parvis de la cathédrale, le 5 octobre à 4 heures de l'après-midi (15). Le roi venait de Saverne, où l'oncle de François-Armand avait attendu l'arrivée de son illustre visiteur :

> « M. le Coadjuteur [...] monta à l'autel [...] il dit l'oraison, donna ensuite la bénédiction épiscopale, descendit de l'Autel [...] fit une inclinaison profonde à sa Majesté et suivit le Clergé [...] Sa Majesté voulut aller à pied depuis la porte de l'Eglise jusqu'au Palais Episcopal, où elle a logé pendant son séjour à Strasbourg. » (16)

Les autres pièces, qui se trouvent aux Archives départementales du Bas-Rhin, ne traitent que des dispositions matérielles nécessitées par le déplacement du souverain et prises, sous la surveillance du Comte d'Argenson, par le Prêteur royal, M. de Klinglin (17). Entre autres, on y lit la harangue de M. Hold au Roi : le premier avocat général de la ville salue en Louis XV « un héros chrétien », qui ne prend les armes que pour secourir « des sujets en proye aux fureurs d'une guerre injuste et barbare » (18). Les listes de noms de secrétaires de d'Argenson, de personnages à qui doivent être remis le livre d'estampes commémoratives du séjour royal (19), de nobles de la Basse-Alsace, reçus par Sa Majesté (20) ne livrent aucun détail qui puisse être utile et l'on ne peut pas même affirmer que la jeune duchesse se soit entretenue avec le coadjuteur ; la présence de la première est plus discrète encore que celle du second.

Quoi qu'il en soit, vers la fin de l'année 1744, Morelly met au point la grande dédicace, qui figurera en tête de l'*Essai sur le Cœur humain,* terminé en janvier 1745. Le texte frappe moins par ses caractères conventionnels que par la manière dont il peint et l'auteur, avec ses espérances ; et le dédicataire, auréolé de prestige.

« Monseigneur,
« L'approbation dont Votre Altesse, a bien voulu honorer le premier ouvrage qu'elle m'a permis de lui présenter, me fait prendre la liberté de publier sous vos auspices le second Essai destiné à former l'honnête homme.
« Je ne puis mieux consacrer ce travail qu'à un Prince, qui réunit en sa personne les plus rares talents et les plus aimables qualités. Votre nom, Monseigneur, à la tête de ce livre, fera voir que les hommes de la plus haute naissance, sont moins illustres par leur ayeux, et par les avantages de leur rang, que lorsqu'ils semblent oublier ce qu'ils sont, pour n'exercer leur pouvoir qu'à gagner le cœur.
« S'il y avait lieu de craindre que ce faible témoignage rendu à la vérité, fût soupçonné de flatterie, il aurait pour garant l'estime générale de la nation, et même des Etrangers, fondée sur la réputation que vous vous êtes acquise.
« Imitateur des vertus d'un Oncle illustre, vous soutenez dignement avec lui le poids pénible et glorieux du Ministère Apostolique, et méritez toute sa tendresse.
« Faut-il, Monseigneur, des preuves plus authentiques des justes motifs qui font que j'ose présenter à Votre Altesse, cet Essai sur le Cœur ; je la supplie de l'agréer comme hommage dû au vrai mérite qui brille en Elle, et une marque du profond respect avec lequel... » (21)

Comment vécut le dédicataire après 1744 et se désintéressa-t-il suffisamment de Morelly pour que celui-ci, en 1748, dût s'adresser à la duchesse de Chartres ? On pressent que les démarches de l'écrivain ne sont pas sans rapports avec les intrigues de cour, fugitifs moments qu'un hasard fera revivre, peut-être.

En 1747, François-Armand devient Cardinal, grâce à l'entremise d'Edouard Stuart auprès du Pape. Celui qu'on a nommé Jacques III devait avoir des raisons de petite politique pour avoir mené cette intrigue, mais on ne voit pas lesquelles (22). En 1749, l'oncle du nouveau Cardinal meurt à Paris, le 19 juillet. Le neveu occupe alors toutes les charges du défunt : l'évêché de Strasbourg, l'abbaye de la Chaise-Dieu, la grande Aumônerie de France (23) ; il figure ainsi parmi les grandes fortunes aristocratiques. De son oncle encore, lui venait la belle bibliothèque, qu'il mettait à la disposition des Lettrés (24). En mai 1752, il fait partie de la commission mixte nommée par le roi pour connaître des affaires « mues à l'occasion des billets de confession » (25)

Pas même âgé de 40 ans, le deuxième Cardinal de Rohan meurt à Saverne, le 27 juin 1756. Le Roy de Sainte-Croix écrit, à ce sujet :

« L'amour qu'il avait toujours porté à son diocèse et le goût qu'il avait montré de préférence pour l'Alsace, l'avaient engagé à se faire transporter presque moribond de Paris à Saverne où il voulait mourir. » (26)

Il n'est pas tout-à-fait exact, on le voit, de dire du Cardinal de Soubise qu'on ne connaît guère de lui « que son épitaphe » (27), on entrevoit qu'il mena une vie de sage : acceptant et même recherchant les honneurs que lui valait son nom, mais sachant se tenir à l'écart des intrigues. Ce portrait devrait pouvoir se préciser grâce aux archives Rohan. Madame S. d'Huart, en effet, vient de publier l'histoire et l'inventaire des papiers sur lesquels R. Coe s'interrogeait, en 1957 :

« La masse des papiers de ce dernier [le prince de Rohan-Ventadour] (qui seraient peut-être capables de nous fournir quelques renseignements sur Morelly), se trouverait actuellement à Prague. »

Ils s'y trouvèrent jusqu'en 1958, plus exactement à Decin. Le gouvernement tchécoslovaque, à cette date, envoya aux Archives Nationales plus de 4 000 clichés de micro-films. Dans cet ensemble, qui recouvre toute l'histoire de la famille des Rohan, il faut rechercher, sans aucun inventaire et à travers un désordre assez remarquable, ce qui regarde le protecteur de Morelly et tout ce qui, entre 1740 et 1750 touche aux familiers des Rohan ; or l'enquête n'a donné aucun résultat (28).

2. J.-B. DELESPINE

Charles-Jean-Baptiste Delespine, l'éditeur auquel s'adresse Morelly, lorsqu'il se décide de publier son premier, puis son deuxième *Essai*, n'est pas mieux connu que le cardinal de Soubise. D'après le *Catalogue des libraires et imprimeurs de Paris*... (29), il naquit, en 1706 à Paris, d'une famille de libraires ; en 1730, il épouse la fille aînée de Guillaume Desprez fils, libraire, lui aussi et imprimeur du roi, à partir de 1740. Le père de J.-B. Delespine meurt, en 1741 et son fils lui succède comme imprimeur du roi. *L'Almanach Royal* énumère ses titres professionnels et administratifs (30). Il habitait rue Hautefeuille ; avec Vitry, c'est là un lieu où passa Morelly.

La carrière commerciale de Delespine s'arrête en 1749 ; il avait fait, en 1748, une sorte de voyage diplomatique. Il alla, en effet, présenter en Pologne, à Auguste III, le « pesant » et apathique monarque qui vit le plus souvent à Dresde (31), les dix volumes de *l'Histoire Générale d'Allemagne* du P. Barré, chancelier à l'Université de Paris, qui viennent de paraître (32). Auguste III était, depuis 1747, le beau-père du Dauphin Louis ; il n'est donc pas singulier qu'à son retour à Paris, en 1749, Delespine renonce à son imprimerie, le 1er juin, et, comme huissier, entre au service de la Dauphine Marie-Josèphe de Saxe. C'était là une société dévote, cristallisée autour de la reine abandonnée, et que le pouvoir ignorait (33). La mort y fit le vide rapidement : en 1765, le Dauphin meurt ; en 1767, sa femme le suit ; en 1768, c'est le tour de Marie-Thérèse. Delespine survit à ces êtres pitoyables, insignifiants dans l'Histoire ; en 1771, il entre au service d'une sorte d'ombre aussi : la sœur de Louis XVI, Madame Elisabeth.

Delespine ne fut donc pas un capitaine d'industrie ; comme son beau-père l'avait fait en 1743, il renonce à sa librairie : il avait alors 47 ans. Il vécut près de vingt ans dans une petite cour pieuse ; son fils, Delespine d'Andilly, lui causa de telles déceptions qu'il le déshérita ; puis, au dernier moment, se ravisa (34) ; cet homme austère, sans doute, veuf depuis 1748, n'était pas intraitable. L'inventaire après décès, du 19 décembre 1787, montre qu'il n'était pas dans la gêne. Il vécut, dans la retraite ses sept dernières années. Il eut du moins la chance rare de mourir avec son temps ; on peut douter qu'il ait vraiment vécu avec lui. Tel est le discret éditeur des premiers livres de Morelly.

Sur toutes ces données, on peut tenter de proposer une reconstitution des activités de Morelly de 1741 à 1744. Le premier *Essai* est terminé, au plus tard, au printemps de 1742, puisque l'approbation du manuscrit est du 27 mai 1742. L'année 1741, au moins, a donc été consacrée à la rédaction ; vers le début de 1742, Morelly a dû faire le voyage de Paris pour déposer son travail sur le bureau du censeur, Fontenelle (35). C'est à l'automne, le 6 septembre, qu'il date de Vitry la lettre au chevalier de P..., publiée dans le *Mercure* en mars 1743 seulement ; le 15 mars le privilège est enfin accordé ; il est enregistré, le 18. L'*Essai* peut paraître.

Près d'un an s'est écoulé depuis l'approbation du censeur. Le mois suivant, l'abbé Desfontaines rend compte de l'*Essai* dans ses *Observations*... Durant les mois qui séparent le dépôt du manuscrit de sa publication en librairie, Morelly a pu travailler au deuxième *Essai ;* il a dû surtout se préoccuper du succès de son premier livre et il s'y est pris, semble-t-il, de deux manières. Après avoir patienté durant l'été 1742, il se décide, à l'automne, à utiliser le *Mercure* comme tribune de publicité, sans doute parce qu'il ne peut compter sur aucune « annonce » dans les revues. C'est le sens probable de la lettre au chevalier de P... ; R. Coe se demandait s'il était possible d'identifier ce personnage. En fait, il y a de fortes chances qu'il ait été imaginaire : d'une part, le texte de la lettre ne postule pas l'existence historique du chevalier et, surtout, la *Lettre à un ami* est un genre littéraire : les traités de Locke, de Pluche, par exemple, font usage de la *Lettre* dans l'exposé du projet pédagogique.

La seconde lettre promise au prétendu chevalier ne parut jamais, on l'a vu ; elle était inutile depuis que Morelly pouvait compter sur l'appui d'un grand personnage pour lancer son livre.

Dans ces conditions, ce serait entre l'hiver 1742 et le printemps 1743 qu'il conviendrait de placer la rencontre décisive du pédagogue obscur avec le jeune homme, qui vient d'être sacré évêque-coadjuteur de Strasbourg. L'efficacité de cette rencontre paraît inscrite dans les faits : le *Mercure* diffuse la *Lettre,* le privilège est accordé, le livre est publié, Desfontaines en rend compte avec une certaine bienveillance, peu habituelle, remarque R. Coe (36) ; en juin, le *Mercure* s'intéresse deux fois à l'*Essai* (37) ; le *Journal des Savants* l'annonce, suivi par le *Journal de Verdun* (38) ; les « extraits » se succèdent de décembre 1743 à mars 1744, dans ces deux revues, qui choisissent leurs auteurs (39). Si le but de Morelly était de faire quelque bruit, il l'a atteint. Est-il vraisemblable qu'il y soit parvenu seul, ou grâce au douteux prestige du tâcheron des *Observations...,* dont le privilège est révoqué peu après (40) ? Ne peut-on, avec A. Maffey, penser à une intervention de Fontenelle ? (40 *bis*).

Ces hypothèses, en tout cas, donnent de la cohérence aux dates certaines qu'offre la chronologie morellienne ; elles invitent à voir chez Morelly un désir de faire une carrière régulière ; elles forment enfin le cadre méthodologique provisoire, qui peut orienter, avec précision, l'enquête biographique future. Le problème qui reste, en effet, posé ainsi est celui de savoir ce que faisaient, entre l'automne 1742 et le printemps 1743, Desfontaines, d'une part ; François-Armand de Rohan, de l'autre.

3. MORELLY DE 1742 A 1744 : DE VITRY A PARIS.

Depuis le 27 mai 1742, date de l'approbation du premier *Essai,* jusqu'au 20 janvier 1745, date de celle du second, soit environ deux ans et demi, la seule certitude que nous ayons est que Morelly a dû travailler à la rédaction de son nouveau livre, promis à la fin de l'*Essai sur l'Esprit.* Ce qu'il est possible de supputer en plus est aussi mince que fragile, à savoir les relations amicales que l'écrivain entretient avec l'abbé de Rohan-Ventadour comme avec d'autres personnages inconnus et son installation à Paris.

On sait par d'Alembert que l'abbé de Rohan-Ventadour protégeait volontiers les écrivains :

> « il honore ceux qui cultivent [les belles-lettres], et qui joignent au don de génie la conduite et les mœurs... » (14).

Dès la période de la publication de l'*Essai sur l'Esprit,* le coadjuteur de Strasbourg avait encouragé Morelly ; le relatif succès de l'ouvrage ne pouvait que l'engager à lui conserver sa protection. La dédicace qui figure en tête de l'*Essai sur le Cœur* en témoigne publiquement ; et, dans une note de son livre, Morelly exprime vivement sa satisfaction ; il se sent assuré d'un groupe d'amis, mais d'un monde supérieur au sien :

> « Le Portrait que je fais ici du véritable ami est copié d'après nature. Que ne m'est-il permis de nommer ici les personnes généreuses qui m'ont servi de modèle, surtout celui à qui cet ouvrage est redevable du dernier coup de lime : je le prie d'agréer ici ce foible témoignage de ma reconnaissance. » (42)

On pourrait croire, selon Jean Dautry, que certains exemplaires de l'*Essai sur le Cœur* auraient été dépourvus de la dédicace (43) et que, par conséquent, l'appui apporté par l'abbé de Ventadour à Morelly aurait été incertain. En fait, J. Dautry a mal interprété le sens de la notice bibliographique du *Journal des Sçavans* : l'expression, « sans la dédicace », qui s'y trouve, signifie, comme c'est l'usage dans ce journal, qu'elle n'est pas comptée dans le nombre de pages ; plus exactement, elle n'est pas paginée.

Est-ce que cette protection amicale du coadjuteur de Strasbourg a amélioré le sort de Morelly ? Ce n'est pas certain ; du moins, est-il à peu près assuré que l'écrivain a quitté la province pour Paris.

Dans l'*Essai sur l'Esprit*, il parlait de l'éducation en homme qui prétend aux fonctions de régent, dans un collège ; les fonctions de précepteur-répétiteur ne paraissaient pas le concerner ; il se faisait fort de régenter une classe de cent élèves (44). Les choses se présentent différemment, dans l'*Essai sur le Cœur* ; Morelly y parle comme s'il était précepteur-répétiteur dans une pension et non pas dans un collège. Il se plaint, en conséquence, du trop grand nombre d'élèves de différentes classes, dont il doit surveiller le travail à la fin de la journée scolaire (45).

Il est peu vraisemblable que ces déclamations contre les pensions soient de simples lieux communs ; l'auteur lui-même souligne ce qu'elles ont d'authentique indignation. En outre, ces pages amères suggèrent l'atmosphère de la grande ville et non celle du bourg. Floraison d'établissements et de promesses mirifiques, engouement de la clientèle, chute, décadence, jeu de la concurrence tout cela tient aux aléas de la civilisation des grands centres urbains et n'est pas concevable dans un bourg provincial (46). Au reste, dans l'*Essai sur le Cœur*, le statut de l'enfant est celui qu'il a dans la famille urbaine. C'est en ville, en effet, que les enfants sont une gêne et une charge ; la civilisation urbaine avec sa vie d'apparat est inconciliable avec les soins que réclame l'éducation. Ce statut de l'enfant urbain, que R. Mercier a rappelé (47), est celui qu'évoque Morelly (48). Non seulement, c'est la famille noble que Morelly incrimine, mais encore le train de la vie urbaine et son luxe (49).

Morelly est dans la ligne de Nivelle de la Chaussée, par exemple, qui, en 1744, dans l'*Ecole des Mères*, faisait la leçon aux parents négligents. La scène de famille pittoresque, à coloration satirique, apparaît aussi dans l'*Essai sur le Cœur* :

> « un enfant qui vous voit tous les jours vous abandonner aux transports de la colere, [...] se corrigera-t-il de ce défaut qu'il a peut-être tiré de vous avec la naissance ? Cette dureté avec laquelle vous traitez les domestiques [etc.] » (50).

Il est difficilement contestable que tous ces détails ne renvoient à la noblesse riche, vivant en milieu urbain et gardant ses enfants chez soi pour les faire instruire à domicile. Que l'espoir de Morelly ait été de devenir l'un de ces précepteurs de famille, cela apparaît dans quelques passages, où il proteste contre l'avilissement de cette fonction (51) ; où il prétend qu'un précepteur devrait gouverner aussi la vie physique de l'enfant (52) et où, enfin, il fait l'apologie de l'éducation particulière (53).

D'autre part, comme s'il n'était plus provincial, Morelly raille des personnages, qui, bien que probablement inspirés à l'auteur par la tradition satirique, doivent aussi tenir à des souvenirs vécus (54).

Scènes de la vie parisienne, scènes de la vie de province ; portraits des différentes conditions (55) ; et, en contre-partie, éloge de l'homme de la campagne (56), ces esquisses romanesques nous permettent de penser que l'expérience des vicissitudes a enrichi la sensibilité de Morelly, l'a dégrossie. Ayant contemplé les « mœurs du siècle » (57), il a perdu quelque chose de sa lourdeur de pédagogue. Il n'est donc pas invraisemblable que l'*Essai sur le Cœur*, qui doit naturellement beaucoup aux lectures de son auteur, ait été rédigé, dans une pension de grande ville, par un précepteur-répétiteur pauvre, qui attend de ses amis une place de précepteur dans une grande famille et grâce à laquelle il pourra éventuellement recevoir, comme retraite un bénéfice ecclésiastique, ainsi qu'il était d'usage (58).

En entrant dans la période suivante, celle de 1745 à 1747, on verra que l'aspiration de Morelly vers les hautes sphères de la société est encore plus vive ; elle modifie encore son personnage et l'engage dans sa véritable voie d'écrivain de combat.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie Française morts depuis 1700, jusqu'en 1771...*, Amsterdam et se trouve à Paris chez Moutard, 1787, t. V p. 531-537. Cet ouvrage a été réimprimé par Slatkine Reprints, *cf. R.A.L.F.*, n° 2-3, p. 100. — R. Pocard-Kerviller, *Congrès scientifiques de France*, t. X, Saint-Brieuc, Guyon, 1874 ; 38e session tenue à Saint-Brieuc du 1er au 10 juin 1872 ; la communication de Kerviller, ingénieur des Ponts-et-Chaussées, sur les cardinaux de Rohan se trouve p. 575-578. Du même auteur, on a l'*Essai d'une bibliographie raisonnée de l'Académie Française*, Paris, 1877, réimprimé par Slatkine Reprints, cf. *R.A.L.F.*, n° 2-3, p. 101.

(2) Le Roy de Sainte-Croix, *Les quatre cardinaux de Rohan...*, Strasbourg, Hugeman et Cie, 1880, coll. *Grande Collection alsacienne*. — Ph.-A. Grandidier, *Oeuvres historiques inédites, t. V, p. 29-30* : notice sur le Cardinal de Soubise ; l'auteur était archiviste de l'évêché de Strasbourg, cf. *Dictionnaire des Lettres*, XVIIIe siècle. — Une notice se trouve également dans E. Sitzman, *Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace*, 1910, t. 2, p. 599-600. — La bibliographie disponible et des documents d'Archives ont été intelligemment utilisés, dans ce qui peut être considéré comme la somme la plus complète de renseignements sur la Cardinal de Soubise, par Alphonse Wollbrett, « Le Cardinal François-Armand-Auguste prince de Rohan-Soubise (Paris 1717 - Saverne 1756) », *Société d'Histoire et d'Archéologie de Saverne et environs*, 1957, p. 8-13 ; sur le château de Rohan à Saverne, *ibid.*, p. 5-8, étude par O. Hannig. — S. d'Huart, *Archives Rohan-Bouillon*, Imprimerie Nationale, 1970. — *Tables du Journal de Verdun*, article *Rohan-Soubise*, t. VIII, p. 124-125, qui renvoie aux nos de Février 1751 ; Avril 1738 ; Février 1742 ; Octobre 1742 ; Février 1745 ; Mai et Septembre 1747 ; Février 1751 ; Août 1756.

(3) Kerviller, *op. cit.*, p. 578 ; d'Alembert, *op. cit.*, p. 531 : « constitution faible » ; Wollbrett, *loc. cit.*, p. 9 : « on rapporte que l'enfant n'avait pas une santé solide : la petite vérole le marqua pour toujours et diminuait ses forces » ; *ibid.*, p. 9, sur le lieu de naissance : l'hôtel de Soubise, qui communique avec l'hôtel de Rohan (Archives de France, actuellement). — *Journal de Verdun*, Février 1718, p. 150.

(4) *Journal de Verdun*, avril 1738, p. 276.

(5) Kerviller, *loc. cit.*, p. 577.

(6) Le Roy de Sainte-Croix, *op. cit.*, p. 17.

(7) Kerviller, *loc. cit.*, p. 577 ; cf. *Catalogue chronologique des libraires...* Paris, Lottin de Saint Germain, 1789, 23 mars 1739. — Il ne faut pas s'illusionner sur la qualité de recteur : cf. d'Alembert, *op. cit.*, p. 535, le rectorat est réservé, en général, à « de simples Régens de Collège » ; s'il est honoré par certains noms, il a été avili par d'autres.

Sur la nature de la fonction de *prieur* de la Sorbonne, cf. *Vie de M. Turgot*, Londres, 1786, p. 8-9 :

« M. Turgot fit sa licence et fut prieur de Sorbonne, espèce de dignité élective, que les docteurs de la maison confèrent ordinairement à celui des bacheliers dont la famille a le plus d'éclat ou de crédit. Il étoit obligé par cette place de prononcer deux discours latins. » (Turgot les prononça, en 1750, sur le thème du progrès).

(8) Kerviller, *loc. cit.*, p. 577 ; d'Alembert, *op. cit.*, p. 537.

(9) J. Dautry, *loc. cit.*, p. 70, note 6.

(10) Cité par Kerviller, *loc. cit.*, p. 578.

(11) Le Roy de Sainte-Croix, *op. cit.*, p. 49.

(12) *R.H.L.F.* 1934, « L'incrédulité et la pensée anglaise », p. 497 *sq.* ; le texte du Ms. Ars. 10168, f° 342 est cité p. 533.

(13) Election de l'abbé de Ventadour à l'Académie Française, le discours qu'il prononce : *Journal de Verdun*, février 1742 p. 148 : l'élection a eu lieu le 6 juillet 1741 (cf. Wollbrett, *loc. cit.*, p. 9) ; la réception a été reportée à janvier 1742 (cf. *Histoire de l'Académie Française* par Pellison et d'Olivet, Paris, Didier, rééd. de 1858, t. II, p. 444). Sur les circonstances de la réception : *Registres de l'Académie Française*, par L. Boudou, Paris, Demonville, 1808, 2 vol. — D'Alembert parle surtout de l'oncle, bienfaiteur de l'Académie et des intrigues occasionnées par son élection, p. 532-34. Sur l'abbé de Ventadour : « il honore ceux qui cultive [les belles-lettres], et qui joignent au don du génie la conduite et les mœurs » (p. 531) ; son caractère : modération, honnêteté, sage, paisible, ferme (p. 536) ; il protège les opposants jansénistes auprès du roi ; il a obtenu « des peines plus légères ou plus douces que celles dont la sévérité du pouvoir absolu voulait les accabler. » — L'humanisme de l'abbé est opposé à la sauvagerie du 1er Discours de J.-J. Rousseau qui, « plus éloquent que Philosophe a tâché d'ébranler ou d'obscurcir [la vérité sur les belles-lettres], par une bizarrerie aussi étrangère qu'affligeante et par un amour effréné du paradoxe » (p. 537). cf. aussi, Wollbrett, *loc. cit.*, p. 9-10 : extrait du discours.

(14) Le Roy de Sainte-Croix, *op. cit.*, p. 49 ; *Journal de Verdun*, oct. 1742, p. 269 ; élu le 21 mai, préconisé par Benoît XIV, le 10 juillet. — Wollbrett, *loc. cit.*, p. 10, col. B, s'étend sur cette élection et donne la liste des 12 chanoines capitulaires.

Le 30 juillet (*Almanach Royal*, 1756, p. 54) est la date de la bulle de confirmation de Benoît XIV (cf. Wollbrett, *loc. cit.* p. 11 col. B) ; le 9 novembre (Sainte-Croix, *op. cit.*, p. 50) est la date du sacre. Les évêques de Toul et de Châlons y assistaient (Wollbrett, *loc. cit.*, p. 11, col B) cf. Archives Départementales du Bas-Rhin G 1432 et G 2766 (2), citées par Wollbrett, p. 13, col. B : *Sources*. L'évêque de Châlons était en relations constantes avec les Pères de la Doctrine de Vitry, pour des raisons financières, en particulier ; c'est là aussi une des voies par laquelle Morelly a pu joindre le futur Cardinal.

(15) *Journal de ce qui s'est fait pour la réception du Roy dans la ville de Metz, le 4 Aoust 1744*, Metz, Veuve de P. Collignon, 1744, p. 16, 23 : la Duchesse et son mari sont à la droite du Roi. —

Mémoires... de Barrière, t. XVII, p. 66. — Sur l'arrivée du roi à Strasbourg, le 5 octobre, A. D. du Bas-Rhin, AA 2127 et C 339, imprimé : *Relation de ce qui a été observé dans l'église cathédrale de Strasbourg... ;* le coadjuteur était à Strasbourg, le Cardinal-évêque était venu de Saverne avec le Roi.

(16) *Relation de ce qui a été observé*..., p. 4-5.

(17) A. A. 2127 ; sur les réquisitions : C. 339.

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.* Quatre d'Argenson sont présents : le comte, le marquis, le marquis de Paulmy, Marc-René, lieutenant-général de Haute-Alsace.

(20) *Ibid.*

(21) *Essai sur le Cœur humain*..., p. V-VIII, elles ne sont pas paginées.

(22) Sur l'intervention de Jacques III ou chevalier de Saint-George, *Journal de Verdun*, mai 1747, p. 397 ; le *Grand dictionnaire universel*, de P. Larousse, t. XIV, signale aussi le fait. — Il n'y a aucune précision sur le séjour à Rome du chevalier de Saint-George, à ce sujet, dans : Sir Charles Petrie, *The Jacobite Movement*, London, Eyre and Spottiswoode, 1959 (4e édition), p. 302-303. Sur les relations prudentes de Louis XV avec la cour de Rome, p. 328 et *sq.* — Louis XV tenait beaucoup à voir l'abbé de Ventadour évêque de Strasbourg, il est intervenu directement auprès des chanoines (cf. Wollbrett, *loc. cit.*, p. 10, col. 2) ; le roi en personne, suivant l'usage, assiste à la remise de la barrette, de Cardinal au coadjuteur, le 1er août 1747, à la commanderie de l'Ordre teutonique, château des Vieux-Joncs (cf. *Journal de Verdun*, septembre 1747, p. 216 et J. de Kempeneer, « Le Cardinal de Soubise aux Vieux-Joncs..., » *Société d'histoire et d'archéologie de Saverne*, 1957, p. 13-14).

(23) Cf. *Almanach Royal*, 1756, p. 54 ; le grand aumônier reçoit les serments des professeurs du Collège Royal, *Querelles Littéraires*..., Paris, Durand, 1761, t. III, p. 172.

(24) *Almanach Royal*, 1756, p. 193 : « La bibliothèque de M. le Cardinal de Soubise, augmentée de celle de M. le Président de Menars, laquelle appartenait autrefois à M. de Thou, estimée pour les belles reliures et les bonnes éditions »...

(25) *Journal historique, ou Fastes du règne de Louis XV*..., Paris, Prault-Saillant, 1766, t. II, 80.

(26) *Op. cit.*, p. 63 ; *Journal de Verdun*, août 1756, p. 157, donne le 27 juin comme date du décès ; Wollbrett donne le 28 juin, d'après les registres paroissiaux de Saverne, p. 12, col. B. Sa tombe fut profanée et pillée au cours de la Révolution.

(27) Le Roy de Sainte-Croix, *op. cit.*, p. 61.

(28) R. Coe, « A la recherche..., » *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, p. 325 ; les micro-films du fonds Rohan-Bouillon se présentent en trois bobines : 286 Mi 1, 286 Mi 2, 286 Mi 3.

(29) *Op. cit.*, p. 46, col. A.

(30) *Almanach Royal*, Paris, Lebreton, 1756, p. 82 ; p. 320, en 1733, il était *consul* ; en 1739, *juge* au Tribunal de Commerce ; sur les juges du Commerce : Buffier, *La doctrine du sens commun*, ou *Traité des premières vérités*..., Avignon, Seguin aîné, 1822, p. 316 : les circonstances modifient l'interprétation du texte littéral des lois : « C'est aussi ce qui règle deux des tribunaux les plus équitables du royaume : celui des Maréchaux de France, pour la Noblesse ; et celui des Juges-consuls pour les Marchands. »

(31) J. Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, Paris, Belles-Lettres, 1952, p. 50.

(32) *Catalogue chronologique*..., *op. cit.*, p. 46, note ; ces dix volumes ont paru en 1748. — Cf. J. Fabre, *op. cit.*, p. 219, la grande-duchesse, future Catherine II, lit les volumes du P. Barré.

(33) Le Dauphin Louis a eu son biographe : Abbé Proyart, *Vie du Dauphin, père de Louis XVI*..., Paris, Berton, Vve Hérissant, etc., 1778, nouvelle édition. — Voir aussi : *Vie de Louis IX, Dauphin de France*..., par l'abbé de Villiers, Paris, d'Houry et Musier, 1769.

Comme celle de Louis XV, la cour du Dauphin est férue de musique : *Dix-huitième siècle*, n° 2, p. 304, N. Dufourcq, « La musique française au XVIIIe siècle... »

(34) Minutier central, III, Dépôt des testaments et codicilles..., 5 décembre 1787 ; Inventaire après décès, 19 décembre 1787.

(35) A. Maffey, « Il volto di Morelly », *Studi Francesi*, (Torino), n° 60, septembre-décembre 1976, p. 480-489, s'efforce de préciser les rapports que Morelly a pu entretenir avec son censeur Fontenelle et, s'appuyant sur A.N. Minutier Central, XXIII, 608, il fait état d'un paquet appartenant à l'inventaire de la bibliothèque de Fontenelle, qui serait le manuscrit de l'*Essai sur le Cœur*... Est-ce par le même Fontenelle que Morelly entre en relations avec la duchesse de Chartres ? Il est clair que Fontenelle devait aussi connaître le deuxième Cardinal de Rohan, dédicataire du *Cœur*...

(36) *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, p. 323.

(37) Par le compte rendu de l'*Essai*... et en publiant une lettre de *M. D. à M. L.* sur la 481e lettre de Desfontaines, cf. *infra*, *Accueil de la critique*.

(38) Annonce du *Journal des Sçavans*, juin 1743, p. 382 ; *Journal de Verdun*, juin 1743, p. 431.

(39) E. Hatin, *Bibliographie historique... de la Presse périodique*..., p. 30 (*Journal des Sçavants*) ; p. 55 (*Journal de Verdun*) ; R. Estivals, *Statistique*..., p. 191, 195 ; bibliographie sélective : p. 190, 193.

(40) Th. Morris, *op. cit.*, p. 69 et *sq.*, affaire Gourné ; p. 72, suppression du privilège, 6 septembre 1743.

(40 *bis*) L. Desvignes a fait allusion à un cas d'intervention précis de Fontenelle (ou de La Mothe) en faveur de Marivaux, auprès des journalistes du *Journal des Sçavans ; Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970, p. 161 « (Fontenelle et Marivaux : les résultats d'une amitié). » A. Maffey, *op. cit,*, *supra*, note 35.

(41) D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie Française*..., *op. cit.*, t. V, p. 531.

(42) *Essai sur le Cœur*..., p. 264-5, note a. Est-ce à Fontenelle qu'il est fait ici allusion ?

(43) « Réflexions sur Morelly... », *La Pensée*, *loc. cit.*, p. 70 et note 2.

(44) *Essai sur l'esprit*..., 99-100 ; 124-28.

(45) *Cœur humain*, 74-5.

(46) *Ibid.*, 73-74.

(47) R. Mercier, *L'enfant dans la Société du XVIIIe siècle...*, Université de Dakar, 1961, p. 40-41 ; 43.

(48) *Cœur humain*, 67-70.

(49) *Ibid.*, 49.

(50) *Ibid.*, 48.

(51) *Ibid.*, p. 55-6.

(52) *Ibid.*, p. 65.

(53) *Ibid.*, 71.

(54) *Ibid.*, 260 ; même thème, in : Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite...*, édition 1734, p. 161.

(55) *Cœur humain*, 213-219 ; 221-231 ; 237 et *sq.*

(56) *Ibid.*, 147-8.

(57) *Ibid.*, 101-2.

(58) H. Carré, *La noblesse de France et l'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 1920, p. 21, note.

CHAPITRE III

1745-1746

1. RÉDACTION ET PUBLICATION DE LA *PHYSIQUE DE LA BEAUTÉ.*

En février 1745, Morelly qui est très vraisemblablement parisien à cette époque, et dont le deuxième ouvrage est en train de se débiter, se met à la rédaction de son troisième ; il sera terminé, au plus tard, pour les premiers jours de 1747. C'est, du moins, ce que laissent penser les conditions de l'édition, la situation politique française et la dédicace de la *Physique*...

Selon les usages de la librairie belge, l'indication « Amsterdam » de la page de titre de ce nouvel ouvrage ne signifie probablement rien et le volume sort, en fait, des presses bruxelloises de Georges Fricx. On se reportera à l'*Histoire du livre et de l'impression en Belgique*..., qui permet d'interpréter convenablement le sens de la présentation de la *Physique*... (1).

Contrairement à ce que Jean Dautry pensait, Georges Fricx n'est pas un éditeur fantaisiste (2) ; c'est le second d'une riche dynastie de libraires bruxellois et, depuis 1745, imprimeur royal attitré (3). C'est lui qui a imprimé le livre de Morelly. Pourtant aucune trace de transaction entre le libraire et l'auteur n'existe, semble-t-il, aux Archives générales du Royaume de Belgique. Aussi compte tenu des fautes très nombreuses qu'on rencontre dans le texte et de l'absence de tables d'errata, sous réserve de découvertes ultérieures, on peut, pour le moment, penser, avec R. Coe, que Morelly n'était pas « disponible » pour surveiller l'impression de son travail. On doit probablement ajouter que la *Physique*... est une édition de contrebande, répandue, à peu d'exemplaires, contre l'aveu de son auteur. Ainsi s'expliquerait, peut-être, la relative rareté de l'ouvrage en France, dont le seul exemplaire connu se trouve à la Bibliothèque Nationale. Pour quelles raisons, Morelly n'a-t-il pas cru devoir cautionner son livre ? Par quelles voies, G. Fricx a-t-il eu communication du manuscrit ? On ne peut répondre à ces questions, mais il est possible de montrer que la date de 1748, qui figure sur la page de titre est probablement sans rapports avec la rédaction du livre. Entre le moment où le livre paraît et celui où il a été conçu et rédigé, il y a un véritable hiatus.

Si, en effet, Morelly admire le roi Bien-aimé (4) ; s'il loue « les Princes du sang illustre des Bourbons » (5) et fait ainsi allusion tant au duc de Chartres qu'au prince Louis-François de Bourbon-Conti, son beau-frère, et surtout au Dauphin Louis, c'est nécessairement par référence à la période politiquement euphorique qui va de mai 1745 (Fontenoy) au début de 1747 ; période qui prolonge les belles années de 1743 et de 1744. Ainsi à la bataille d'Ettinghen, le duc de Chartres a son cheval tué sous lui ; à Metz, c'est lui qui chasse la Chateauroux, malgré le duc de Richelieu, qu'il traite de valet (6). Il est de la campagne de

l'automne 1744 ; il est à Bruxelles, en 1746, au printemps ; et c'est un tout jeune homme d'environ vingt ans. Le prince de Conti mène les opérations de Mons et de Charleroi. Le Dauphin, à Fontenoy, par sa conduite, « annonça à toute la France [...] qu'il étoit l'héritier des nobles sentimens, comme du sceptre des Bourbons » (7). Le parallèle de Louis XV avec Louis XIV est de cette période, c'est un nouveau *Louis-le-Grand* (8).

Dans ce contexte, les propos de Morelly sur Louis XV, héritier de Louis XIV et sur l'héroïsme des Bourbons ont un sens clair. Et la rédaction de la *Physique*... correspond à l'époque qui commence vers mai 1745 pour s'étendre jusque vers la fin de 1746 et le début de 1747.

La biographie de la dédicataire de la *Physique*..., la duchesse de Chartres, entre 1744 et 1746 permet de compléter les renseignements fournis par la situation de la monarchie.

2. LA DUCHESSE DE CHARTRES.

Jean Dautry, le premier, s'est aperçu de l'intérêt de ce personnage pour la connaissance de Morelly ; mais il s'est tenu dans le contexte de 1748 et il a lu tous les textes de la *Physique*..., qui ont trait à la monarchie et aux Bourbons, y compris le texte de la dédicace, comme des antiphrases ironiques (9).

Si l'on admet, et ce n'est pas absurde, que Morelly a écrit la *Physique*... entre 1745 et 1746, il faut se faire de la duchesse une représentation toute différente de celle que propose Jean Dautry. En 1745-1746, cette très jeune femme n'est pas encore une débauchée.

Louise-Henriette de Bourbon, mademoiselle de Conti, a 17 ans quand elle entre dans l'histoire, en épousant le duc de Chartres, lui-même âgé de 18 ans, le 17 décembre 1743. Elle était belle comme un Lancret (10) ; elle était séduisante (11). Elle étonna la haute société nobiliaire par le fol amour qu'elle éprouvait pour son jeune mari qu'elle suivait partout, dans les campagnes militaires. Leur premier enfant, une fille, meurt le 15 décembre 1745, quelques mois après sa naissance. Lorsqu'en avril 1747, la duchesse met au monde celui qui sera Philippe-Egalité, la rupture entre les époux était chose faire depuis la conception de l'enfant, au cours de la campagne du printemps 1746 ; en tout cas, le père du duc de Chartres, Louis le Pieux, le vieux duc d'Orléans, tenait son prétendu petit-fils pour un bâtard (12). Mais dans le contexte de l'année 1746, la vertu de la duchesse ni la tendresse du couple princier ne pouvaient être suspectées ; ce n'est qu'à la naissance du bâtard que le scandale a dû commencer à percer, grâce aux propos colportés par les gens de cour. Un détail curieux confirme la date de 1746 comme étant celle de la rédaction de la *Physique*. Quelque part, Morelly y parle de la mode des *pantins* (13). A la même époque, 1746-1747, Diderot mentionne les *pantines* de Boucher (14) ; d'après Barbier et son *Journal*, et les Goncourt ont repris cette information, la mode des *pantins* commence au cours de l'année 1746 (15). La duchesse de Chartres, ajoutent les Goncourt, suivit le mouvement, avec une certaine démesure puisqu'elle commanda, pour 1.500 livres, un *pantin* à Boucher (16). La *Physique*... est nécessairement contemporaine du texte de Diderot et des pantins exécutés par le peintre mondain par excellence, fin 1746 - début 1747.

La présence de la duchesse dans la conception et la rédaction de la *Physique*, est probablement encore discernable à travers le parc princier et le décor architectural que renferme le livre de Morelly ; on sait, par exemple, que l'*Entretien sur la pluralité des mondes*... décrivait un parc réel, celui de Mme de la Mésangère ; Morelly a pu vouloir, sur ce point, imiter Fontenelle et renforcer, tant par l'allusion aux pantins que par la description, même sommaire d'un parc, le sens de la dédicace à la duchesse (17).

Voltaire nous apprend que pour être autorisé à dédier un livre à un grand personnage, il suffisait d'en faire la demande, qui était toujours accordée (18).

Mais on peut supposer que cette demande ne venait pas d'opposants au régime et, par ailleurs, le premier protecteur de Morelly, l'abbé de Ventadour, le dédicataire de l'*Essai sur le Cœur,* était du même monde que la duchesse.Peut-être a-t-il été, ainsi que Fontenelle, un intermédiaire, lorsqu'il s'est agi d'obtenir l'autorisation de dédier la *Physique* à la duchesse ?

A la date où Morelly rédige et dédie son œuvre, soit entre 1745 et 1746, en s'adressant à une Conti, il ne se situe pas dans l'opposition à la Cour. Les Conti ne sont alors pas encore brouillés avec la favorite, Madame de Pompadour. Au contraire, la mère de la duchesse a dû présenter officiellement la maîtresse royale, le 14 septembre 1745 ; et cela, pour des raisons d'argent (19). En effet, la terre de Pompadour, appartenant aux Conti, leur avait été rachetée par le Roi, en juin 1745 et, du même coup, Louis XV avait éteint les dettes des anciens propriétaires (20). En flattant le Roi, les Princes du sang, Morelly se plie docilement aux nécessités de la stratégie de cour et sert les intérêts des Conti. Tout cela changera rapidement, après la paix d'Aix-la-Chapelle ; mais la *Physique,* telle qu'elle a été conçue, doit être replacée dans un contexte d'optimisme béat ou hypocrite — comme l'on voudra ; optimisme officiel, en tous cas, comme il arrive à la veille des grandes crises.

3. MORELLY ET L'ANGLETERRE.

C'est R. Coe qui a soulevé ce problème. D'après lui, Morelly ne saurait pas l'anglais et se serait pourtant inspiré de l'*Inquiry...* de F. Hutcheson, traduit seulement en 1749, et des *Observations on the Man...* de D. Hartley, qui paraissent à la même date (21). Que le nom de Locke soit diversement estropié par Morelly ne prouve pas qu'il ignorait l'anglais ; de plus, la *Physique* ne recourt à aucune notion héritée clairement d'Hutcheson. Si anglicisme il y a dans l'esthétique morellienne, il suffit pour l'expliquer de la tradition issue de Shaftesbury. Enfin, alors qu'Hutcheson est partisan du *pair,* Morelly l'est de l'*impair,* ce qui vient du *Traité...* d'André (22). Morelly n'a donc, en 1746-1747 aucun lien avec l'Angleterre ni avec sa littérature.

On verra, en revanche, que pour rédiger la *Basiliade,* il est probable qu'il s'est souvenu du livre d'Hutcheson et qu'en tout cas, il s'est intéressé au problème de la poésie de Milton.

R. Coe a cru aussi devoir noter des rapprochements entre la *Physique* et sa notion de *vibrations,* et l'ouvrage de D. Hartley, qui paraît en 1749, *Observations on the Man...* (23). Les *vibrations* de la *Physique* s'expliquent parfaitement par la tradition française et n'ont rien de commun avec le sens médical qui est celui que lui donne Hartley. Morelly ignorait, sans doute, l'anglais ; il n'a eu aucune occasion de connaître par de mystérieux canaux l'œuvre de Hartley avant qu'elle fût publiée.

Enfin, il est bon de rappeler que s'il y a en France de nombreux anglais qui circulent vers 1745 et 1746, ce sont surtout des Jacobites en Provence (24) ; dans les cafés parisiens, on s'intéresse peu à l'Angleterre, si l'on en croit E. Briggs (25) et le peuple se passionnera essentiellement pour Charles-Edouard, le chevalier de Saint-Georges, que le roi fera arrêter à l'Opéra, en décembre 1748, en exécution du traité d'Aix-la-Chapelle. Mais cet évènement est beaucoup trop tardif pour avoir un écho dans la *Physique.*

D'une manière générale, on remarquera tant dans le *Prince* que dans les *Lettres de Louis XIV* une certaine anglophobie, associée à un réel intérêt pour les colonies françaises d'Amérique. Toutes ces précisions ne conduisent pas à postuler des liens concrets entre Morelly et l'Angleterre ; mais nous verrons que le problème est moins simple pour la période, où la *Basiliade* a dû être traduite en anglais.

En conclusion, voici comment se situe Morelly entre 1746 et 1748. Il veut s'assurer des protecteurs dans le monde le plus proche du pouvoir royal, à un

moment précisément où le culte pour le monarque n'est encore refroidi par aucun scandale ; à un moment où l'influence de la favorite, qui sera bientôt dénoncée, n'est pas encore insultante pour le peuple français, jaloux de son roi. La *Physique* perd tout sens, si l'on en fait une lecture colorée par les déceptions de l'année 1748. Au contraire, l'auteur est, en 1746, un parisien très conformiste, qui suit le courant. Son livre n'est ni un traité pontifiant ni un pamphlet anti-monarchique ; mais un livre d'actualités. C'est probablement même une brochure de propagande officielle. Aussi, lorsqu'il sera question, en 1748, de l'imprimer, Morelly se refusera-t-il, sans doute, de passer pour un thuriféraire naïf. C'est l'époque où l'opinion publique commence à juger plus lucidement et plus durement son roi ; c'est l'époque où Morelly, après avoir conçu le *Prince les délices...*, comme un hommage à Louis XV, se décidera à le publier sans aucune dédicace, mais sans renier encore, pour autant, la monarchie française.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Histoire du Livre et de l'Imprimerie...*, Le Musée du Livre, Bruxelles, 1925-26, p. 28 :
« Dès que paraissait une édition intéressante en Hollande et à Paris, on la reproduisait à Bruxelles [...]. Une partie du tirage était généralement pourvue d'un titre donnant l'indication vraie du lieu [Bruxelles] et de l'imprimeur [Fricx]. Les autres exemplaires recevaient un titre portant une mention différente comme « imprimé à Bruxelles et se vend à Paris » (ceci étant faux). »

(2) *Réflexions sur Morelly...*, *loc. cit.*, p. 75, note 3.

(3) *Histoire du Livre...*, *op. cit.*, p. 16, 31.

(4) *Physique...*, 177.

(5) *Ibid.*

(6) V. Bouffonidor, *Les Fastes de Louis XV, de ses Ministres, Maîtresses, Généraux...*, A Ville-Franche, chez la Veuve Liberté, 1782, t. I, 260-61.

(7) V. Bouffonidor, *Les Fastes...*, *op. cit.* I, 291.

(8) *Ibid.*, I, 311.

(9) *La Pensée*, *loc. cit.*, 75-76.

(10) J. Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris, Belles-Lettres, 1952, p. 189.

(11) Mlle Claire Pelleport, *Les Duchesses d'Orléans*, Paris, Ch. Borrani, 1848, p. 255. — A l'occasion du mariage de Mlle de Conti avec le jeune duc de Chartres (déc. 1743), voir : *Mercure de France*, octobre 1744, p. 2218-19 : *Explication du Tableau Epithalame, peint à l'Encre de la Chine, dédié à S.A.S. Madame la Duchesse de Chartres par M. Gosmond.* — Ce tableau est accompagné de « l'inscription » suivante :

« D'Hercule avec Hébé le Souverain des Dieux
Sur l'Olimpe autrefois unit la destinée.
Entre Chartres et Conty les Loix de l'hyménée
Du beau sang des Bourbons resserrent tous les nœuds,
Et dans leur chaîne fortunée
Nous fait voir ici bas ce qu'on vit dans les Cieux. »

On rapprochera : « Du beau sang des Bourbons... » de « sang illustre des Bourbons » (*Physique*, 177).

(12) J. Dautry, *loc. cit.*, p. 75-6.

(13) *Physique*, 35.

(14) Diderot, *Oeuvres Complètes*, Club Français du Livre, 1969, t. I, 381. Voir aussi, *Le Neveu de Rameau* et J.J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert...*

(15) Ed. et J. de Goncourt, *La Femme au dix-huitième siècle*, Paris, Flammarion, 1938, p. 83. — Ed. J. -Fr. Barbier, *Chronique de la Régence...*, Paris, Charpentier, 1885, IV, 211.

(16) *La Femme...*, *op. cit.*, 83.

(17) Sur le parc, voir : J. Jacquart, *La Correspondance de l'Abbé Trublet...*, Paris, Picard, 1926, p. 82, 85 : lettres du 13 mars 1757 et du 2 juillet 1757. S'agit-il d'un hommage de Morelly à Fontenelle ? comme pour *Pygmalion :* IIᵉ partie, ch. 3, *infra*.

(18) Voltaire, *Mélanges*, coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 377.

(19) Ginette Ziegler, *Les Coulisses de Versailles*, Paris, Julliard, 1965, t. II, 241.

(20) M. -J. Durry, *Autographes de Mariemont*, Paris, Nizet, 1955 ; t. I, 447-449.

(21) D. Hartley, *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations*, London, Tegg, 1834, (1ère édit. 1749, la préface est datée de décembre 1748). Sur Hartley : *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, London, etc., W. Benton, 1964, vol. 11, 135, col. A-B.

(22) *Essai sur le Beau*, nouvelle édition, t. V des *Oeuvres du feu P. André*. Paris, Ganeau, 1770 (1ère édit. 1741 ; 2e édit. 1763, c'est ce texte que suit l'édit. de 1770) : les considérations sur l'uniformité d'une figure dont les parties sont en nombre pair ou impair, t. V, p. 10.

(23) R. Coe, *Morelly, ein Rationalist...*, *op. cit.*, p. 345, note 1. — Hartley précise lui-même que sa notion de *vibration* vient de l'*Optique* de Newton ; c'est par Newton que Morelly et Hartley peuvent avoir des points communs (*Observations on the Man...*, p. 8-9).

(24) J. Voisine, « Les Anglais en Provence au XVIIIème siècle », *R.L.C.*, janvier-mars 1956, p. 15 *sq.*

(25) *R.H.L.F.*, 1934, p. 533-34.

3

CHAPITRE IV

1748-1755

1. SITUATION GÉOGRAPHIQUE DE MORELLY DE 1747 A 1750.

La plupart des ouvrages traitant du prince, antérieurs à celui de Morelly, ont été composés pour de hauts personnages (1) ; Balzac écrivit à la gloire de Louis XIII (2) et Nicole, lui-même, n'écrivit pas sur la *Grandeur* un traité innocent (3). Pour se justifier de n'avoir pas suivi la tradition, Morelly écrit dans la *Lettre à un ami,* qui sert de préface au *Prince les délices :*

> « ...ma situation présente, la distance des lieux, les difficultés de faire parvenir mon Manuscrit à ce Prince, ont mis obstacle à mes désirs. » (4)

Ces lignes sibyllines ont été curieusement utilisées par R. Coe pour étayer l'hypothèse selon laquelle Morelly vivait en Allemagne et plus précisément à Göttingen et probablement dans l'orbite de Frédéric II, lorsqu'il termine son ouvrage, en 1750 (5). Il semblerait pourtant plus naturel — hypothèse pour hypothèse — que si Morelly a voulu dire qu'il lui avait été impossible de joindre le roi de Prusse, c'est qu'il ne se trouvait ni en Allemagne, en général, ni en Basse-Saxe, en particulier.

« Je m'étais d'abord proposé de consacrer cet Ecrit à un Héros »... (6) ; en s'exprimant ainsi, Morelly ne veut pas nécessairement nous faire entendre que son livre fut, dès l'origine, écrit pour un *Héros* précis ; mais nous pouvons comprendre que, lorsqu'il s'est agi de dédier le *Prince*... et que le roi de France, par exemple, lui a semblé indigne de l'honneur d'une dédicace, au moins implicite, qu'il a été impossible de s'assurer de la bienveillance de Frédéric II, ou de quelque autre personnage princier, à ce moment-là, l'auteur s'est trouvé dans l'embarras.

On peut donc légitimement soupçonner que la genèse et la réalisation définitive du *Prince* ont été, au moins en partie, liées à la biographie matérielle de son auteur et probablement aussi à sa biographie intellectuelle. Mais nous ne pouvons pas aller plus loin et il faut dire nettement qu'en fait nous ignorons totalement le sens de la fin de *La Lettre à un ami ;* nous ignorons si elle a un sens biographique, car elle peut être une mystification ; nous ignorons si Morelly y fait véritablement allusion à Frédéric II. Pour tout dire, nous ignorons où se trouve Morelly, dès la fin de 1746, c'est-à-dire, à partir du moment où il en a terminé avec la rédaction de la *Physique.*

Quelles lueurs peut-on cependant jeter sur cette période trop obscure de la vie de Morelly ? Tout d'abord, nous pouvons interroger l'auteur lui-même ; d'autre part, nous pouvons essayer de nous représenter les conditions de la publication de son livre. Il y a, au moins, deux passages autobiographiques, dans le *Prince.* Le premier, à propos de Philoménarque, où il est dit qu'il a beaucoup voyagé (7) ; comme ce personnage est le plus important du dialogue et qu'il est

l'ami préféré du monarque, il est probablement le représentant de l'auteur. Le second aveu se trouve dans une note, indiscutablement autobiographique, écrite à la première personne du singulier :

« J'ai vu fendre un casque à l'épreuve de la carabine d'un coup de hache d'armes, sans qu'elle se soit endommagée. Ces sortes d'armes d'une bonne trempe pourroient donc casser ou couper une bayonnette présentée au bout du fusil. » (8)

Sur la base des faits les plus communément connus de l'histoire de l'armement, on peut faire les remarques suivantes : le casque n'est plus en usage que dans les dragons, dont la vocation est de combattre à pied aussi bien qu'à cheval ; la carabine est un mousquet perfectionné et plus court que celui de l'infanterie ordinaire ; c'était l'arme d'un corps spécial apparu au cours des guerres de Trente ans, les carabiniers. La hache d'armes fut à la même époque l'une des armes blanches des dragons. Quant à la baïonnette, elle a remplacé définitivement les piques de l'infanterie du XVIIème siècle et Vauban en a armé tous les régiments du roi. Philoménarque, comme Morelly, reste donc fidèle à un armement en voie de disparition : « la hache d'armes à la romaine ou à la Janissaire » (9), il proteste contre la généralisation de la baïonnette pour remplacer l'épée, le sabre : Thélémédone lui répond :

« Les raisons pour lesquelles vous préférez le sabre et l'épée à toutes autres armes offensives, me paroissent solides ; cependant vous vous trouverez aujourd'hui seul de votre opinion : on a presque par toute l'Europe fait quitter l'épée aux Soldats [...], tout se passe à présent la bayonnette au bout du fusil. » (10)

Philoménarque peut nous paraître, dans ces conditions, avoir des souvenirs anciens, qui remontent, au moins, à la dernière partie du règne de Louis XIV. Pourtant, lorsqu'il veut évoquer un corps d'élite, c'est aux « grenadiers » qu'il pense et il entend par là ces corps de troupes, qui, au temps de Louis XV, passent pour l'élite de l'armée française (11).

Le même contraste inconciliable est sensible à propos des fortifications : d'une part, Morelly exige que l'artillerie ne serve que contre les murailles fortifiées (12) ; ce qui suppose qu'il songe au système antérieur à Vauban, puisque ce dernier a généralisé le procédé qui consiste à enterrer le plus possible les dispositifs de défense des places. Et pourtant, Morelly fait l'éloge de Vauban, comme technicien des fortifications (13).

A cela, il faut ajouter que, dans le prologue de la *Basiliade,* Morelly feint d'être destiné par sa naissance au métier des armes ; qu'il a suivi Thamas-Kouli-Khan au siège de Delhi, en 1739 ; qu'il a été prisonnier des Turcs (14). Dans le corps même de la *Basiliade,* on lit une très vivante peinture de bataille (15). Actuellement, tous ces détails du *Prince* et de la *Basiliade* ne peuvent être littéralement interprétés ; ils forment une mosaïque, ou plutôt les éléments d'une mosaïque, dont le sens nous échappe. Ce n'est pas tant de la complexité sociale de l'homme qui parle ainsi, qu'il faut s'étonner, puisqu'un pédagogue peut s'être costumé en personnage imaginaire ; mais la complexité chronologique est difficilement récusable : quand a vécu Morelly ? Ici également s'impose cette interrogation : n'y a-t-il vraiment qu'un seul homme qui ait écrit sous le nom de Morelly ? Encore une fois, je n'en sais rien.

Le *Prince* comporte, en outre, des indications qui se rapportent non plus à un voyageur, mais à un écrivain et aux conditions dans lesquelles ses livres furent publiés.

L'ouvrage, si l'on en croit la page de titre, a été imprimé à Amsterdam ; le libraire se dissimule sous la formule consacrée « aux dépens de la Compagnie » ; l'auteur, sous le signe Mxxxxxx, unique dans les annales de la littérature anonyme. Au reste, il sera utilisé une nouvelle fois pour la *Basiliade.* Faut-il s'en tenir à ces simples constatations ?

On lit, dans le *Prince,* que les productions littéraires sont « ordinairement fort infructueuses » :

« ... l'Auteur, ajoute Morelly, n'a en partage que la fumée d'un vain encens qu'il respire d'un quatrième étage ». (16)

Il propose, en conséquence, un projet qui permettrait à l'écrivain de faire appel à une commission de savants et l'ouvrage, qui n'aurait pas trouvé son juste prix, serait mis en adjudication et acquis par le plus offrant des libraires.

On peut interpréter cette page de la manière suivante : les deux *Essais* ont rapporté plus de fumée que d'argent ; G. Fricx, éditeur de la *Physique*, n'a pas dû être plus généreux que J.-B. Delespine ; mais l'éditeur du *Prince*, plus soigneux en tout cas que celui de la *Physique*, a sans doute été aussi plus honnête en affaires, puisque c'est lui qui seul a pu donner à Morelly le sentiment de sa dignité. Et l'on songe à un imprimeur à la fois grand homme d'affaires, non dépourvu d'indépendance d'esprit et sans mesquinerie, tel qu'était M.-M. Rey, installé depuis 1745 à Amsterdam (17).

Quelques remarques sur la présentation typographique du *Prince*, nous invitent, en tout cas, à nous interroger sur l'intervention éventuelle de cet adroit commerçant. Matériellement, le *Prince* rappelle les *Essais ;* il s'en distingue, cependant. Outre la même qualité de l'impression, les *Essais* et le *Prince* ont, en effet, des airs de famille : *Avant-propos* ou *Lettre à un ami, Table des matières* précédant le texte avec une division quadripartite ; bien plus, par une note, Morelly souligne que le *Prince* s'appuie sur les *Essais* (18). Mais ces deux ouvrages de 1743 et de 1745 étaient des in-12 ; la *Physique*, un in-4° ; le format in-8° n'apparaît qu'avec le *Prince*, la *Basiliade* et le *Code ;* de plus, ces trois œuvres ont des filigranes presque identiques : un grand x, dont on remarque nettement le dessin (19). S'il faut admettre qu'entre 1751 et 1754 Morelly a erré, c'est à Amsterdam et dans les archives de M. -M. Rey, l'éditeur probable du *Code*, qu'il faut espérer en retrouver les traces, un jour ; si, du moins, il est possible de faire mieux qu'A. Schinz, K.-R. Gallas, Y.-Z. Dubosq et J. Vercruysse (20).

Voyons maintenant pourquoi la période 1746-1749 paraît être celle où le *Prince* a été rédigé, au moins pour sa part la plus considérable.

2. SITUATION CHRONOLOGIQUE DU *PRINCE*.

D'une manière générale, Morelly n'a pu concevoir le *Prince*, où il mêle, comme on le verra, l'éloge de la monarchie française à celui de la monarchie prussienne, qu'à une époque où Louis XV et Frédéric n'étaient pas antagonistes. A prendre les choses rigoureusement, on doit donc faire remonter assez haut l'idée de combiner l'éloge des deux monarchies ; soit aux environs de 1746, lorsque le peuple français n'avait pas encore la claire conscience qu'il se battait « pour le roi de Prusse ». Dix ans plus tôt, en 1737, les milieux autorisés savaient déjà le danger que représentait le prince héritier ; sa francophobie en politique extérieure n'était pas secrète (21). Néanmoins, entre 1740 et 1743, les éditions de l'*Anti-Machiavel* connaissaient le succès ; si Aix-la-Chapelle fait époque pour le « peuple » français, la bêtise de la paix n'affecte guère les relations diplomatiques franco-prussiennes et Voltaire part pour Berlin, en juin 1750, avec l'accord de Louis XV. Jusqu'en septembre 1756, on trouve des traces certaines d'une diplomatie secrète favorable à Frédéric : en témoigne la correspondance de Garrigues de Froment avec un secrétaire du marquis d'Argenson (22).

Du fait même qu'en 1750 il n'est pas hostile au roi de Prusse, Morelly montre qu'il se rallie plus aux thèses des bureaux qu'à l'opinion populaire ; d'un autre côté, il s'oppose à la diplomatie de la marquise, en particulier ; et à celle du parti autrichien, en général.

D'autres détails doivent être considérés. Depuis 1746, les rapports du Clergé avec le pouvoir royal sont difficiles, l'affaire interminable des billets de confession en sera une manifestation. Aussi, jusqu'en 1749, l'anti-cléricalisme ne déplaît pas à la Cour (23). Qu'on ne s'étonne pas de l'agressivité anti-cléricale du *Prince*.

Ce n'est pas parce que Morelly paraît « pro-prussien » qu'il est pour autant opposé de façon monolithique à la marquise. Celle-ci a fait mettre Maurepas à la porte, en mars 1749 ; Morelly semble penser à cet événement, lorsqu'il évoque, non sans ironie, un grand personnage méditant sa disgrâce dans une retraite champêtre.

Le *Mercure* avait publié, en octobre 1749, le sujet mis au concours par l'Académie de Dijon ; on peut penser que Morelly y fait allusion, lorsqu'il écrit :

> « Si l'ignorance doit être bannie de chez une Nation polie, aussi n'y doit-on point souffrir trop de gens qui se mêlent de faire les Savants ». (24)

Chronologiquement, le *Prince* se situe donc vers 1749 et il exprime non pas l'opinion « populaire », mais celle des couches sociales proches du pouvoir ; de plus, il peut être associé à l'engouement « philosophique » pour le « Salomon du Nord ». En tout cas, l'ignorance où est Morelly de ce que ressentait le peuple parisien est flagrante. En 1749, bien que la question sociale reste surtout paysanne, les ouvriers des villes se voient imposer le livret (25) ; il y a des émeutes à Paris, en mai 1750 et Louis XV, pour faire régner l'ordre, prend de sévères mesures (26). Et pourtant, dira-t-on, le *Prince* contient un plaidoyer en faveur des couches les plus défavorisées de la population française — plaidoyer que J. Dautry a rappelé (27) — . Il est vrai, mais cela ne nous permet pas de faire de Morelly, pas plus que de La Bruyère, un porte-parole du peuple. Le *Prince* prend plutôt place dans le mouvement général, qui, vers 1750, entraîne les élites à se préoccuper du fonctionnement du pouvoir et à le protéger contre ses faiblesses (28). C'est en 1747 que paraît l'*Examen de Conscience* de Fénelon (29) ; en 1748, l'*Esprit des Lois* entraîne J.-J. Rousseau à la réflexion politique (30) ; Marivaux, lui-même, s'intéresse à l'éducation du *Prince* (31). Au moment où Morelly publie son livre, enfin, le missionnaire Jacques Bridaine parlait, dans la chaire de Saint-Sulpice, en faveur des pauvres (32) et La Harpe s'en souviendra encore, lorsqu'il professera ses cours du Lycée (33).

Morelly a donc cessé entre 1748 et 1749 d'être un moraliste ; il tente la carrière d'écrivain politique, il se met au service d'un clan dont j'ai essayé de dessiner les linéaments : fidélité monarchique ; opposition à l'Autriche, au Clergé ; opportunisme vis-à-vis de la disgrâce de Maurepas. Et surtout, à cette date, Morelly n'est pas l'adversaire de la marquise.

Mais une nouvelle période va commencer : 1751-1755, au cours de laquelle il sera plus difficile encore de comprendre ce que fut la vie de Morelly.

3. 1751-1753.

Je l'examinerai ici à la lumière des indications fournies par J. d'Hémery et en tenant compte des questions qui se posent sur le lieu d'édition de la *Basiliade*, publiée en février 1753.

L'inspecteur de la librairie note, en mai 1753, que le jeune Morelly est à Hambourg (34) ; à cette date son livre circule en France, venant de Hollande (35). On sait que Hambourg est un centre intellectuel remarquable et que, par exemple, on y publie des revues estimées (36) ; le spinosisme y est diffusé (37) ; beaucoup plus tard, en 1792-1793, des clubs démocrates s'y développeront (38). Puis la ville, sera un centre de l'émigration (39). Tous les travaux imprimés, relatifs à Hambourg, sont inutiles pour faire avancer la question Morelly.

Quant aux documents diplomatiques en provenance d'Hambourg et conservés aux Affaires étrangères à Paris, leur dépouillement, pour les années 1712 à 1760 (AF. ET. B^1 607-609) n'a donné aucun résultat ; ces gros dossiers contiennent pourtant une foule de détails savoureux sur les français, qui sont passés par Hambourg.

La *Basiliade* nous est donnée pour avoir été publiée à « Messine ». Ce subterfuge est peut-être un aveu. Il ne semble pas, en effet, qu'il y ait beaucoup

d'ouvrages clandestins qui aient arboré le pavillon de « Messine » ; et, à la question de savoir pourquoi la *Basiliade* s'en est parée, on peut répondre de la manière suivante.

Dans les *Lettres de Louis XIV,* se trouve une note consacrée à la ville de Messine, propriété du roi d'Espagne, et qui, en 1674 s'est révoltée. Une flotte française, sous le commandement du Duc de Vivonne, pair de France et vice-roi de Sicile, vint à son secours (40). Messine ne serait-elle pas le symbole — oublié — de l'amour de la liberté ? On remarquera que, si l'on doit, au moins à titre d'hypothèse, retenir cette suggestion, il en résulte qu'entre l'auteur de la *Basiliade* et celui des *Lettres de Louis XIV* il y a des relations certaines.

L'examen de la *Basiliade* nous amène à nous interroger sur un autre point. On remarque, en effet, que la vignette du premier tome est une contre-façon de la vignette exécutée par Boucher pour les *Oeuvres* de Molière de 1734 ; en 1749, Fessard grave à nouveau cette vignette pour une nouvelle édition. A Paris, comme à Amsterdam, les libraires utilisent des contre-façons de l'œuvre de Boucher ; ainsi, en 1765, pour l'édition de Molière, procurée par Voltaire, c'est Frankendaal qui est le graveur (41). Sur ces bases, il serait donc impossible de confirmer ou d'infirmer le témoignage de d'Hémery, relatif au lieu où la *Basiliade* a été imprimée ; mais le *Registre de livres d'impression étrangère présentés pour la permission de débiter* (B.N., Ms. Fr. 21994) tranche la question, puisque la *Basiliade* a été adressée au censeur, en l'occurence l'abbé Guiroy (42).

Outre cette édition, hollandaise sans doute, la *Basiliade* a été réimprimée à Paris, au début de l'été 1753 ; le catalogue de la bibliothèque du marquis de Paulmy et plus tard G. Brunet avaient noté la chose (43). Dès le 14 juin 1753, d'Hémery précise dans son *Journal* que Duchesne « vient de réimprimer » la *Basiliade ;* en juillet, Fréron, qui rend compte de l'œuvre, signale que ce même libraire, qui du reste est le correspondant d'Arkstée et Merkus et de Rey, en possède quelques exemplaires. Cette édition est reconnaissable, en particulier, à son papier d'Auvergne, filigrané d'une grappe de raisin (44).

Il est donc bien certain que Morelly a quitté Paris au moment de la publication de sa *Basiliade,* mais il est resté très près de la vie quotidienne, littéraire et politique de Paris. Dans le prologue de son livre, en effet, il parle de deux ouvrages qui viennent d'y paraître : L'*Ecole de l'Homme* et le *Mexique conquis.*

R. Coe a pensé que Morelly faisait allusion au *Mexique* pour marquer son opposition aux cercles religieux de la capitale ; et la dédicace au duc de Penthièvre, veuf à cette époque et extrêmement dévot, peut le faire penser (45). Pourtant, d'autres motifs sont plausibles ; Boesnier, l'auteur du *Mexique conquis,* dont il semble qu'on ne sache rien, traite de la nature de la poésie et des poèmes bibliques et rend hommage à Milton. C'est un vieux problème d'esthétique, auquel Morelly devait s'intéresser (46). D'autre part, le sujet du *Mexique* est de ceux qui plaisent à une opinion toujours curieuse de l'Amérique : en avril 1752, dans sa *Dernière réponse,* Rousseau, qui s'inspire d'A. de Solis, évoque « l'odieux Cortez » et « l'infortuné Guatimozin ». Dans la deuxième version du *Contrat,* entre 1760 et 1762, Rousseau revient à la littérature de la *conquista* avec une note sur le Tlascala (47). En 1752, paraissent les *Lettres sur les hommes célèbres...* de d'Aquin de Chateaulyon ; on y voit qu'un certain M. Portelance s'apprête à chanter la conquête du Mexique (48).

Toutes ces questions tiennent au sujet comme à la forme de la *Basiliade* et il importait à l'auteur de montrer qu'il ne l'ignorait pas.

Pour ce qui est de l'*Ecole de l'Homme,* de François Génard, ce livre, qui valut à son auteur un séjour à la Bastille, est un excellent document sur l'opposition à Louis XV et à ses maîtresses, depuis la paix d'Aix-la-Chapelle (49). Sous mille sobriquets, dont certaines éditions nous donnent la clef, tout ce que Paris compte, ou a compté dans le demi-siècle, de personnalités se trouve raillé non sans finesse. Si Maurepas est loué, c'est qu'il a été disgrâcié par *Marie-Jeanne* ou *Mélanie* — Pompadour (50) ; *Basile* — Louis XV ou *Honorius,* etc., n'est pas

épargné (51). Le Prince de Conti a droit à quelques pages vigoureuses (52). Que Morelly se soit arrêté à un livre aussi résolument engagé dans l'actualité et dans l'opposition systématique aux hommes en place, n'est-ce pas le signe qu'il connaissait la vie parisienne et qu'il y participait ? Au reste, le livre de Génard, probablement imprimé à Paris (53), a connu la vogue. L'inspecteur de la librairie le signale à plusieurs reprises ; d'Argenson lui consacre quelques lignes (54). Les gazetiers, de leur côté, s'y arrêtent. La *Bibliothèque raisonnée,* Clément de Genève, l'abbé de la Porte en rendent compte et soulignent son succès de scandale :

> « A peine l'arrêt de suppression a-t-il paru, qu'on s'informe partout où se vend le Livre qu'on vient de flétrir » (55).

On comprend donc aisément que Morelly ait voulu profiter du bruit fait autour de l'*Ecole de l'Homme* pour présenter sa *Basiliade* ; on comprend moins bien sa position politique. Considérait-il Génard comme un rival en littérature ou comme un adversaire maladroit du pouvoir royal ? En tout cas, la *Basiliade* a bénéficié d'une permission tacite. (56)

4. 1754 : *LE CODE DE LA NATURE — LES LETTRES DE LOUIS XIV.*

Lorsque je proposerai mon interprétation du grand livre de Morelly, le *Code de la nature,* je montrerai quelle place y tient la réalité politique parisienne des années 1750-1753. Autrement dit, ici encore, il est difficile d'imaginer que l'auteur d'un tel livre réside à l'étranger.

Pourtant, la *Bibliothèque des Sciences et des Beaux-Arts,* en octobre-décembre 1754 ; l'inspecteur de la librairie, au début de janvier 1755 signalent que le *Code* passe pour avoir été imprimé à Liège (57). R. Coe a pensé pouvoir rapprocher ces renseignements du bruit qui courut, en 1753, que la *Basiliade* aurait été également imprimée à Liège (58) et du fait que deux des rééditions des *Lettres...* proviennent des presses de Bassompierre (59) ; il croit devoir souligner aussi que les caractéristiques typographiques de la *Basiliade,* du *Code* et des *Lettres* sont très similaires. Il est certain que tous ces volumes, ainsi que le *Prince* sont des in-8°. Toutefois les deux éditions des *Lettres...,* de 1755 et 1756, sorties sans doute de chez Bassompierre, ont une pliure en deux cahiers, ce qui les distingue des ouvrages précédents de Morelly et de l'édition des *Lettres...* d'Edimbourg (60).

On peut donc considérer que le *Code,* la première édition de la *Basiliade,* comme les *Lettres...* sont des livres imprimés hors de France (61) ; en voici, du reste, une raison qui paraîtra, sans doute, décisive.

Martin Fontius a attiré l'attention sur la vignette de l'édition originale du *Code* et il y a remarqué la signature du graveur Jean-Conrad Back. Cet artiste résidait à Liège en 1751 ; en 1761 à Francfort-sur-le-Main ; mais on ignore son domicile en 1753-1754 (62). Le sort de Back est d'autant plus intéressant pour les études morelliennes que cette vignette du *Code* se retrouve au tome I des *Oeuvres* de Diderot, publiées en 1772 par M.-M. Rey et qui contient précisément le *Code.*

Que Morelly ait été en rapport avec tel ou tel imprimeur hollandais ou avec la librairie Bassompierre (63) cela paraît difficilement contestable ; mais il ne faut pas en conclure qu'il vivait hors de France. Voici pour quelles raisons, on peut penser qu'il vivait communément à Paris, au moment où il rédigeait les *Lettres.* R. Coe a cru qu'il fallait en tenir la matière pour contemporaine du *Prince ;* matière qu'il aurait mise au rebut, à partir de 1751-1752 (64). Autrement dit, il serait exclu que celui qui a écrit les *Lettres* l'eût fait après la *Basiliade* et le *Code.* Et pourtant, il en est bien ainsi : les *Lettres* ont été écrites jusqu'en décembre 1754 et corrigées jusqu'aux premiers mois de 1755.

En effet, on trouve dans une note du tome II que le sultan Omar III vient de succéder à son frère Mahomet ; si l'on se reporte au *Journal historique...,* on

apprend que le 13 décembre 1754 est la date précise de ce changement de souverain en Turquie (65). Au début du même tome II des *Lettres de Louis XIV*, se trouve une page intitulée *Corrections*, la dernière correction porte sur la page 108, où dans une note on lisait, à propos de l'état de délabrement de la colonnade du Louvre :

> « Je ne puis m'empêcher ici de déplorer la honteuse négligence de notre siècle frivole, qui laisse ce chef-d'œuvre imparfait, offusqué au-dehors d'écuries et de remises : on souffre dans l'espace qui devroit regner libre entre les Thuileries, le Louvre et deux belles galeries, un tas confus de vieux bâtimens ; l'une de ces galeries est achevée, l'autre montre tristement quelques pierres d'attente » (66).

On remarquera la précision de la description tant pour ce qui est des écuries et remises du service de la Poste, que pour ces « pierres d'attente » ; il suffit de se reporter aux études consacrées à l'histoire du Louvre, pour constater que Morelly sait de quoi il parle (67).

Mais, au moment de mettre sous presse, il écrit ceci :

> « N.B. Les reproches que je faisois à notre siècle, n'auront plus lieu ; ces Lettres prêtes à sortir de la Presse, j'apprens par les nouvelles publiques, que pour la gloire de ce regne, on travaille sérieusement à achever le Louvre » (68).

Nous savons la date exacte de cet événement : elle est notée par d'Argenson : 3 mars 1755 ; et il se réfère à une *Gazette étrangère*, dont je n'ai pas retrouvé la trace :

> « C'est la *Gazette étrangère* qui nous apprend que l'on a commencé à abattre les bâtiments qui offusquent la belle colonnade de Perrault et que l'on va achever le Louvre. »

Le 11 mars, d'Argenson revient sur le sujet :

> « ...l'on va travailler sérieusement à montrer la belle Colonnade de Perrault, au Louvre. On abat toutes les maisons les plus mauvaises qui l'offusquent » (69).

Il est curieux de constater que d'Argenson et Morelly ont eu, sans doute, la même source d'information sur le Louvre, puisqu'ils emploient l'un et l'autre les formules : « offusquer », « travailler sérieusement » et « achever le Louvre ».

Au contraire, le *Journal* de Barbier, qui signale également le fait, mais dès février 1755, s'exprime un peu différemment :

> « On commence à travailler depuis quelques jours à un beau projet [...]. On ne fait qu'abattre des remises, écuries et autres bâtiments qui sont dans l'avant-cour... » (70).

Comme d'Argenson, comme Barbier, Morelly est, sans doute aussi, parisien en janvier-mars 1755 au moment où les *Lettres* sont sur sa table de travail, sous forme d'épreuves d'imprimerie.

Ce n'est pas tout ; R. Coe avait fait justement remarquer que la copie des *Lettres* écrites par Louis XIV a été une propriété des Noailles-Mouchy. C'est du moins, ce qu'on lit sur le *Catalogue imprimé des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Paris* (71). On peut en déduire que Morelly a été en relations avec les Noailles ; c'est une conclusion vraisemblable. Dès l'époque où il rédigeait son *Prince*, il a eu connaissance des *Mémoires* de Louis XIV ; et c'est le Maréchal de Noailles qui les a déposés, en 1749, à la Bibliothèque du Roi (72).

Qui sont ces Noailles-Mouchy, dont la table du *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Paris* précise qu'ils sont des émigrés (73) ? Il s'agit de la branche cadette, qui, par Philippe, comte de Noailles et maréchal de Mouchy, descend du maréchal Adrien-Maurice (1678-1766). Deux Noailles-Mouchy ont émigré, fils et petit-fils du maréchal de Mouchy : Philippe-Louis, Prince de Poix, duc de Mouchy et Charles de Noailles. Ce serait à eux que les *Lettres* de Louis XIV seraient revenues, à une date impossible à préciser. Mais vers 1754, c'était probablement le maréchal de Mouchy, Philippe, comte de Noailles qui possédait ces manuscrits.

Il a existé des papiers Noailles déposés au Louvre au moment de la Terreur, il n'en reste plus qu'un inventaire, sans intérêt pour l'identification de Morelly ; d'autre part, les *Mémoires* du Maréchal, publiés dans la mise en forme de 1777 par l'abbé Millot, sont tout aussi inutiles à cet égard.

Mais n'est-il pas plus fâcheux encore que le catalogue de la bibliothèque du Maréchal, dressé en 1763, ne contienne pas les *Lettres de Louis XIV*, éditées par Morelly ; lequel, de son côté ne fait aucune allusion dans ses notes, au Maréchal ou aux siens (74).

Il est donc impossible, pour le moment, de prouver que Morelly a été commis par des Noailles, entre 1751 et 1755, à la publication des *Lettres de Louis XIV ;* mais il est certain qu'il y a été commis par quelqu'un :

> « Il est fâcheux que la Personne qui m'a confié le soin de cette Edition n'ait pu recouvrer que cette portion d'un si curieux monument » (75)

Sur cette affaire des relations de Morelly avec les Noailles, je voudrais conclure en faisant les remarques suivantes, qui pourraient éventuellement servir de repères dans les recherches futures :

— Les Noailles sont liés à la Franc-Maçonnerie (76), comme les Rohan et les Orléans.

Ils ont des relations d'intérêt avec les planteurs de Saint-Domingue (77) ; et Morelly s'intéresse beaucoup tant dans le *Prince* que dans le *Code* et dans les *Lettres* à tout ce qui touche aux colonies. Le Maréchal de Noailles, dans ses *Mémoires* plaide constamment en faveur des terres d'Amérique.

Morelly a été en relations personnelles avec des Français (probablement des militaires) revenant (vers 1753-1754) d'Amérique du Nord (78).

— A. Chérel a noté que des femmes de la famille des Noailles, qui moururent vers le milieu du XVIIIe siècle, avaient été des féneloniennes (79).

— La protectrice de Fréron, la comtesse de la Marck est une Noailles, la dernière fille du Maréchal Adrien-Maurice : Marie-Anne-Françoise. Née en 1719, elle a épousé, en 1744, le comte de la Marck. Vers 1748, c'est une grosse personne, de mauvaise réputation ; rivale de la marquise de Pompadour, elle fut offerte à Louis XV, selon d'Argenson, par le duc d'Ayen, son frère (80). On verra que Fréron fera un compte rendu plutôt favorable de la *Basiliade*.

— La question des relations des Noailles avec Madame de Pompadour est complexe. D'une part le Maréchal est pro-autrichien ; d'autre part, il soutient les parlementaires au cours de la grande crise de 1750-1751. Il est tantôt brouillé avec la maîtresse royale, tantôt réconcilié (81).

Toutes ces remarques sont suggestives, puisque le thème colonial, le fénelonime, le parlementarisme, l'opposition à la marquise, l'apologie du mythe royal ludovicien, et la critique d'un Louis XV, héritier indigne, tout cela, qui touche de si près à la pensée morellienne, se retrouverait dans quel cercle politique, autre que celui des Noailles ? En tout cas, de 1749 à 1755, Morelly vit le plus souvent en France et à Paris ; cette conclusion, provisoirement, s'impose, en raison du caractère français de sa culture générale.

5. **CONCLUSION.**

De ce qui précède, il ressort que le nom de Morelly est indiscutablement lié à Vitry-le-François et que, par conséquent, il n'est pas sage de rejeter en bloc la tradition issue de la *France Littéraire*. D'autre part, l'œuvre qui nous reste, qu'elle soit d'un seul auteur ou de deux auteurs, à la fois proches et différents, est en rapport avec de grands personnages : dès 1743, le cardinal de Soubise, et sans doute aussi, Fontenelle ; la duchesse de Chartres, vers 1746 ; les Noailles, probablement, de 1750 à 1755. L'auteur de la *Basiliade* a séjourné à Hambourg en mai 1753 ; mais il n'y a aucune raison de penser que l'œuvre entière de

« Morelly » soit le fait d'un errant ; son esprit ne s'explique au contraire, que par l'habitude de vivre à Paris. Au reste ni dans la librairie hollandaise ni dans la librairie clandestine, que Robert Darnton étudie, on n'a trouvé trace du nom de Morelly.

Nous n'avons probablement pas affaire à un aventurier de la plume ni à un marginal ; plutôt à un « scribe ». Pour cette raison, il recherche les appuis, les protecteurs ; pour cette raison, il doit se situer du côté du plus fort ; il ne peut vivre que grâce aux pensions que distribue la classe politique (82).

Mais, parmi tant de mystères, le fait le plus troublant est que la rédaction du *Code* précède celle des *Lettres* et que l'œuvre nettement subversive précède l'œuvre de l'historien. Morelly aurait-il joué deux jeux et professé une double doctrine ; composite et incohérente, à certains égards, l'œuvre renvoie-t-elle à un auteur masqué ? Mais enfin, quelle doctrine était la sienne ? Le réformisme orthodoxe du *Prince,* des *Lettres ;* l'utopie du « pur amour » de la *Basiliade ;* la sociologie utilitariste du *Code* ? J'essaierai de répondre, dans ma seconde partie.

L'étude de l'œuvre, on le voit, n'est possible qu'à condition de laisser toutes les questions de paternité et de biographie sans réponses ; le débat ne peut pas être clos.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) Ainsi le traité de Machiavel, celui de Silhon, Locke, Hobbes, Fénelon, Duguet, etc.

(2) *Le Prince de Balzac revu et corrigé...,* Paris, Le Gras, 1660, 1re édition, 1631.

(3) André Robinet, « L'attitude politique de Mallebranche », *XVIIIe siècle,* 1er trimestre 1958, n° 38, p. 22-23 ; Nicole écrit contre le pouvoir royal et en faveur de la famille royale. *De la grandeur* paraît en 1682 ; cet essai se trouve, dès 1670, dans le recueil intitulé *De l'éducation d'un Prince...,* Paris, Vve Ch. Savreux.

(4) *Le Prince les délices...,* t. I, p. ix.

(5) *R.H.L.F., loc. cit.,* p. 518-9.

(6) *Le Prince...,* t. I. p. ix.

(7) *Ibid.,* I, 112.

(8) *Ibid.,* II, 113.

(9) *Ibid.,* II, 109.

(10) *Ibid.,* II, 111 ; c'est en 1671 que Louvois introduit la baïonnette dans tous les régiments, voir : Voltaire, *Siècle..., Oeuvres historiques,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 973-4.

(11) J. Gebelin, *Histoire des milices provinciales...,* Paris, Hachette, 1882 : les grenadiers royaux (1745) et les grenadiers de France (1749) forment des troupes d'élite, p. 151 et *sq.* — Le terme de *grenadier* remonte à Louis XIV et désigne les lanceurs de grenades affectés à chaque bataillon d'infanterie, voir : Marion, *Dictionnaire des institutions...,* p. 290, col. A ; voir aussi : X. Audouin, *Histoire de l'Administration de la guerre,* Paris, Didot l'aîné, 1811, t. II, p. 321 et *sq.*

(12) *Le Prince...,* II, 99.

(13) *Ibid.,* II, 183.

(14) *Basiliade,* I, xx-xxi.

(15) *Ibid.,* II, 70-74.

(16) *Le Prince...,* I, 127.,

(17) K.-R. Gallas, « Autour de M.-M. Rey et de Rousseau », *Ann. Rousseau,* XVII, p. 73-90 (1926).

(18) *Le Prince,* I, 120, note.

(19) Sur la détermination des formats : Ch. Mortet, *Le format des Livres,* Paris, Champion, 1925, p. 18, *sq.*

(20) A. Schinz, *Ann. Rousseau,* X (1914-1915 ; K.-R. Gallas, *Ann. Rousseau,* XVII (1926) ; Dubocq, *op. cit.,* J. Vercruysse, *Studies on Voltaire,* LVIII (1967).

(21) Olga Wormser, *Frédéric II,* Paris, Club Fr. du Livre, 1958, p. 59.

(22) Arsenal, Ms. 6408.

(23) *A.H.R.F.*, 1934, p. 370 : G. Lefèvre. c.r. des *Origines*... de Mornet : en 1748, Madame de Pompadour entre en conflit avec le parti dévôt « le gouvernement voit avec une certaine complaisance l'action des philosophes ». — En 1749, le revirement signalé par d'Argenson n'est pas seulement dû aux hardiesses « philosophiques ». Les emprisonnements sont dictés souvent par la nécessité de réprimer ceux qui répandent des propos hostiles au monarque et à ses maîtresses : cf. Ravaisson, *Archives de la Bastille* XVI, *Propos séditieux* : cas de Bellerive, ancien capitaine de dragons.

(24) *Le Prince*..., I, 120 ; ce thème est assez vieux ; il est, par exemple, dans Silhon, *Le Ministre d'estat*..., Paris, Toussainct, 1631, p. 132-5.

(25) H. Sée, *La France économique et sociale, au XVIII[e] siècle*, Paris, Colin, 1925 ; p. 145-6.

(26) Il s'agit particulièrement des enlèvements d'enfants, cf. Barbier, *Chronique de la Régence*..., année 1750, mois de mai. — Cf. *Journal Historique, op. cit.*, mai 1750.

(27) *Loc. cit.*, p. 69.

(28) *Annales*, janv.-févr. 1969, p. 1-23 : D. Richet, « Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution Française. Elite et despotisme ».

(29) Fénelon, *Ecrits et Lettres Politiques* publiés par Ch. Urbain, coll. des Chefs d'œuvre méconnus, Paris, Bossard, 1920, p. 13-14, 339-340.

(30) *Ann. Rousseau*, XXXV.

(31) *Journaux et œuvres diverses*, Paris, Garnier, 1969 ; éd. par F. Deloffre et M. Gilot ; p. 513-528 ; compte rendu par Jean Sgard, *R.H.L.F.*, janv.-févr. 1971, p. 92-5. J. Sgard pense qu'il faut interpréter l'*Education*... comme un texte conçu bien avant 1754 et le rapporter à Louis XV et son précepteur Fleury (p. 93, note 4). Je ne propose aucune date pour l'*Education*... ; mais je souligne combien, entre 1722, date de la 5[e] feuille du *Spectateur*... et les environs de 1750, l'image royale a hanté les meilleurs esprits.

(32) Sur J. Brydaine ou Bridaine, voir : V. Giraud, « Sur l'éloquence de la chaire au XVIII[e] siècle... », *R.H.L.F.*, 1948, p. 84 *sq.* ; A. Bernard, *Le Sermon au XVIII[e] siècle*..., Paris, Fontemoing, 1901, p. 192-214.

(33) La Harpe, *Lycée*..., éd. An XIII, Paris, Agasse : XIV, 210.

(34) Ms. B.N. Anc. petit fonds français 22158-59 : volume III, folio 36 ; je rappelle que ce texte est cité dans R. Coe, *R.H.L.F.*, 1957.

(35) *Ibid.* : folio 13, 22 février 1753.

(36) Burtin et Ladvocat, *Bibliothèque annuelle et universelle*, Paris, Le Mercier, 1753 : t. III, 658.

(37) P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*..., Paris, P.U.F., 1954 ; t. II, p. 693, 726.

(38) W. Grab, « Clubs démocrates en Allemagne du Nord », in *A.H.R.F.*, oct.-déc. 1966, n° 186, p. 523-546.

(39) Baldensperger, *R.H.L.F.* 1913 : « Klopstock et les émigrés français à Hambourg ».

(40) *Lettres de Louis XIV*..., t. II, 253,. 269.

(41) *Oeuvres de Molière*, nouvelle édition, ...par M. de Voltaire. Amsterdam et Leipzig. Arkstée et Merkus, 1765 ; voir Paul Lacroix, *Bibliographie moliéresque*, Paris, 1875, n° 319, etc. — L'édition 1749, où la vignette est gravée par Venard est à la coteB.N. YF 2.739 in-12.

(42) Folio 35 ; n° 260 ; la permission tacite semble avoir été accordée, puisque la dernière colonne ne mentionne pas le nom du libraire parisien ; cf. début du registre.

(43) Ars. Ms. 6.290, article n° 5619 ; la *Basiliade* y est notée in-12, alors que l'exemplaire actuellement à l'Arsenal est l'in-8° de l'édition originale. — G. Brunet, *Imprimeurs imaginaires*..., Paris, Tross, 1866, p. 184 ; article *Société de libraires*.

(44) J. d'Hémery ; B.N. Ms. Fr. 22.158, folio 47 verso. — Fréron, *Lettres sur quelques écrits*..., Nancy et Paris, Duchesne, 1753, t. X, p. 146.

(45) R. Coe, *R.H.L.F.*, *loc. cit.*, sur le duc de Penthièvre : Barbier, *Journal* ; VI, 8, 27 (avril 1751) ; d'Argenson, *Mémoires* ; III, 225 ; le duc a été marié par l'entremise du maréchal de Noailles ; il est le fils du comte de Toulouse, bâtard de Louis XIV.

(46) *Le Mexique conquis*, Paris, Desaint et Saillant, Durand ; Rouen, l'Allemant, 1752. Littérairement, cet ouvrage est de beaucoup inférieur à la *Basiliade* ; il écrit contre A. de Solis et pour montrer que c'est Dieu qui doit avoir la gloire de la conquête. Le discours préliminaire traite de l'esthétique du poème en prose ; voir sur ce point : R. Mercier, « La question du langage poétique au début du XVIII[e] siècle..., » *Revue des Sciences Humaines*, avril-juin 1972, fascicule 146, p. 255 et *sq*. Voir aussi, Du Bos, *Réflexions critiques*..., Paris, Pissot, 1770, t. II, 592 ; t. I, 110, 224 ; la 1[re] édition est de 1719.

(47) J.-J. Rousseau, *Oeuvres*, Pléiade ; III, 390-1 ; comparer avec la 1[re] version, *ibid.*, 325. *Premier discours, Dernière réponse*, *ibid.*, 91.

(48) *Lettres sur les hommes célèbres dans les sciences, les lettres et les arts sous le règne de Louis XV*, Paris, Duchesne, 1752 ; t. II, 261. Il est question de Pélisson de Portelance, auteur sifflé d'un *Antipater*, dans le *Journal* de d'Hémery : B.N. Ms. Fr. 22.158, folio 112, *recto*.

(49) *L'école de l'Homme*, ou *Parallèle des portraits du siècle et des tableaux de l'Ecriture sainte. Ouvrage moral, critique et anecdotique* ; Londres [...] : diverses éditions : 1752, 1753, 1762. — François Génard est bien connu grâce à Ars. Ms. 1.170. Sur l'opposition à Louis XV, voir : L. Ravaisson, *Archives de la Bastille*, Paris, Pedonne, 1903, XVI, 19. — Fougeret de Montbron, auteur du *Cosmopolite*, réimprime avec des clefs l'*Ecole de l'Homme* ; en juillet 1753, il est à Hambourg ; il aurait été arrêté en Hollande par l'ambassadeur de France, en septembre 1753 ; cf. d'Hémery, B.N.,, Ms. Fr. 22.158, folio 54 verso ; folio 197 ; voir aussi : folio 190, 34, etc. Notons que Morelly, en mai 1753, était à Hambourg : Morelly, Génard, Fougeret étaient-ils liés ?

(50) *Ecole de l'Homme*, éd. 1762, I, 117-118, 130, 138.

(51) *Ibid.*, I, 27 ; 131.

(52) *Ibid., I, 97, 130* (allusion au 11 juin 1749, Conty prieur de l'ordre de Malte) ; Conty n'est pas encore un adversaire de la marquise. Sur les satires dirigées par l'*Ecole* contre Conty, cf. G. Capon et R. Yves Plessis, *Vie privée du Prince de Conty*..., Paris, J. Schemit, 1907, p. 217, note.

(53) L'imprimeur de l'*Ecole*... est Rocher, imprimeur à Noyon ; cf. Ars. Ms. 11.810. Voir aussi

d'Hémery, B.N., Ms. Fr. 22.157, folio 35 verso, 25 février 1752 : « ...je pense cependant qu'il a été imprimé à Paris... »

(54) D'Hémery, B.N., Ms. Fr. 22.158, folio 11, 15 février 1753 ; d'Argenson, *Mémoires,* VII, 162, mars 1752, souligne que Génard a protesté contre l'arrestation, en décembre 1748, du chevalier de Saint-Georges.

(55) *Bibliothèque raisonnée,* t. XLIX, oct.-déc. 1752, art. XV, p. 466 ; le journaliste ironise sur le talent de l'écrivain (p. 469) : ...« capable de devenir bientôt un maître ». — Clément, *Cinq années littéraires....* Berlin, 1755, t. II, 253-4. — *Observations...,* t. IX, p. 8 (B.N. Z 21.852).

(56) B.N., Ms. Fr. 21.994, folio 35 *verso* ; n° 260.

(57) R. Coe, *R.H.L.F., loc. cit.*

(58) *Ibid.,* p. 326-27.

(59) Cf. B.N., 8° L b^{37} 126 A (1755) ; 8° L b^{37} 126 B (1756). Les deux éditions sont des in-8° ; les filigranes diffèrent de l'une à l'autre ; les erreurs de l'éd. 1755 sont corrigées dans l'éd. 1756.

(60) Ch. Mortet, *Le Format des Livres...,* Paris, Champion, 1925, p. 20. L'édition d'Edimbourg est foliée A1, A2, A3 ; etc.

(61) Voir aussi : G. Brunet, *Imprimeurs imaginaires.... op. cit.,* p. 198.

(62) M. Fontius, *50 Jahre, op. cit.,* t. 1, p. 44. — Sur J.-C. Back : Thieme-Becker. *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler...,* Leipzig, Seemann, 1924.

(63) Sur Bassompierre : G. de Froidecourt, « Une énigme bibliographique... », *La Vie Wallonne,* 1er trimestre 1964, nouvelle série n° 305, t. XXXVIII.

(64) *Loc. cit.,* p. 328.

(65) *Lettres...,* II, 97.

(66) *Ibid.,* II, 108, note.

(67) Louis Hautecœur, *Histoire de l'architecture en France,* t. III ; G. Gromort, *Les grands architectes. J.-Ange Gabriel,* Paris, A. Vincent et Cie, 1933, p. 53 ; voir : Barbier, *Journal...,* VI, 133 : « on ne fait encore qu'abattre des remises, écuries et autres bâtiments... ».

(68) *Lettres...,* t. II, page n.p. de *Corrections,* au début du tome.

(69) D'Argenson, *Mémoires...,* VIII, 442, 446.

(70) Barbier, *Journal...,* VI, 131, 133.

(71) *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Paris,* Paris, Plon, 1918, p. 297 ; la *Table* renvoie par erreur à la page 227 ; la mention *émigré* ne figure que dans la *Table.*

(72) Ms. Arsenal, 2.326 ; t. II, p. 478 du *Catalogue des Ms de la Bibliothèque de l'Arsenal ;* le dépôt a été effectué, le 10 octobre 1749.

(73) Cf. *supra,* note 71.

(74) Louis Paris, *Les papiers des Noailles de la Bibliothèque du Louvre,* Paris, Cabinet Historique et Dentu, 1875. — *Nouvelle collection des Mémoires relatifs à l'Hitoire de France... ; Mémoires politiques et militaires...* du duc de Noailles, t. XXXIV, Paris, Fechoz-Letouzey, 1881. — Sur la bibliothèque du Maréchal, Arsenal, Ms. 4.810-4.811. — Dans les notes des *Lettres....* t. II, p. 136-37, il est question de Anne-Jules de Noailles, maréchal de France, frère du cardinal, sans un mot de commentaire.

(75) *Lettres...,* t. I, p. V.

(76) H. Carré, *La Noblesse de France..., op. cit.,* 310.

(77) H. Carré, *op. cit.,* 152 : P. Boissonnade, *Saint-Domingue à la veille de la Révolution...,* Paris, New York, Geuthner, Stechert, 1906, p. 32. — Voir, de plus, *infra, Appendice, Le patronyme Morelly,* n° 26.

(78) Duc de Noailles, *Mémoires..., op. cit,,* p. 370 *sq.* (1749) ; p. 376-7 (sept. 1750) ; p. 380, Lettre du 6 mai 1753 au Roi. — *Code de la nature,* p. 48 : « Une personne digne de foi, récemment de retour d'Amérique, m'a fait le récit de quelques traits admirables [...]. La même personne me disoit, que ces Nations, quoique nos alliés, méprisent... » — En notant : « digne de foi », Morelly pense aux *Dialogues* prétendus de La Hontan par opposition à Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France...* de 1744 ; voir sur le discrédit de La Hontan vers 1750 : Maurice Roelens, *Lahontan dans l'« Encyclopédie »...,* in *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des lumières,* Genève, Droz, p. 164-166 : « L'auteur du voyage à la Rivière Longue et des entretiens avec Adario est un témoin discrédité... ».

(79) A. Chérel, *Fénelon au XVIIIe siècle..., op. cit.,* p. 12.

(80) *Mémoires...,* V, 80 ; 27 mai 1747, V, 112, 11 décembre 1747.

(81) Voir les *Mémoires...* de d'Argenson.

(82) Voir : H. Duranton, « Le métier d'historien au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* (Paris), tome XXIII, oct.-déc. 1976, p. 481-500 ; particulièrement : p. 492-3.

APPENDICE

LE PATRONYME DE MORELLY

Il ne faut attacher aucune importance à l'orthographe de Morelly (Morely, Morelli ; etc.)

§ 1. Sur l'état civil, au XVIII[e] siècle :

— en 1736, un édit réglemente les états civils (*Lycée...*, édition Didot, Paris, 1863, t. I, p. 1. — *Code de Louis XV ou nouveau recueil...*, Grenoble, Giroud 1754, t. I, 356).

— C. Bollène, *Les almanachs populaires...*, Paris, Mouton, 1969, p. 141 : ordonnance de 1770.

— J. Godechot, *La pensée révolutionnaire...*, Paris, Colin, collection U, 1964, p. 103, cahiers de doléances, bailliage d'Orléans, 31 mars 1789.

§ 2. R. Coe, *Le philosophe Morelly,* (thèse anglaise dactylographiée de l'Université de Leeds), 1954, p. XIX, note 1, pense que le nom Morelly est rare.

§ 3. J. Dautry, « Réflexions sur Morelly... », *La Pensée,* janv.-févr. 1965, p. 71. note 7, écrit que le Minutier central ne contient pas d'actes passés par des Morelly.

§ 4. A. Dauzat, *Dictionnaire des noms de famille et prénoms de France,* Paris, Larousse, 1951, 3[e] édition, p. 441. L. Ferrari, *Onomasticon,* Milan, 1947, p. 478.

★

§ 5. Familles Morelly :

— Avignon, Moreau ou Morelli.

6[e] supplément de l'*Armorial général...,* Paris, Saffroy, 1942, p. 265, colonne 2.

— Corse.

Grand Armorial..., Paris, 1948, t. V, p. 114.

— Franche-Comté ; Gênes.

Grand Armorial... ibid.

— Bourgogne.

Indicateur du grand Armorial de d'Hozier..., Paris, 1866, I, 687, 1046.

— Famille florentine.

Delizie degli eruditi toscani..., cité par J. Dautry, *loc. cit.*, p. 71, note 6. — Cette famille m'a été citée également par Mlle Fr. Weil.

Vitry, famille Morel protestante.

D'après Hérelle, cité par J. Dautry, *loc. cit.*, p. 71, notes. Il a existé un Jacques Morel de Vitry, cf. A. N. Z1a 524-633 et 134-144 : *Table alphabétique...* par M. Campardon.

§ 6. Individus.

1. Jean Morelli, trésorier général, Avignon :

— 6e *supplément de l'Armorial général, op. cit.*, p. 265.

2. Morelly, gentilhomme de la suite de Sully, 1584 :

— *Mémoires* de Sully, cité par G. Chinard, *Code*, 1950, p. 10.

3. J.-B. Morelli, sieur de Villiers (1510 (?) — 1589), né à Paris :

— cité par G. Chinard, *Code*, 1950, p. 10 ; par J. Dautry, *loc. cit.*, p. 71, note 6.

— Sur le personnage : Emile Léonard, *Hist. Gén. du Protestantisme*, Paris, P.U.F., 1961, t. II, p. 105, 115-116, 118 ; voir aussi, *Index*, du t. III des *O.C.* de J.-J. Rousseau, Paris, Gallimard, *La Pléiade*, 1964. — Peignot, *Livres condamnés..., op. cit.*, mentionne J. Morelli : *Traité de la discipline et police chrétienne*, 1562. — Ce livre a été réimprimé par les éditions Slatkine. — Robert M. Kingdon, *Genever and the consolidation of the French Protestant Movement...*, Genève, Droz, 1967.

3 bis. « Denis Morely, sieur de Brécourt, conseiller au grand conseil, Maistre des Requestes reçu le dix juillet 1602, mourut le douze décembre 1604, sans alliance [une ligne ajoutée, illisible].

Il estoit fils d'Augustin Morely conseiller à la chambre du Trésor et de Jeanne de Tavenne. Il estoit frere d'Augustin Morelly [sic, le second l a été ajouté] Sre du Chesnes secretaire du Roy ».

— B.N. Ms. Fr. 14. 018, f° 69 *verso : Maitre des Requetes depuis l'année 1575 jusqu'en 1722.*

Ce texte m'a été signalé par mon collègue Poitrineau, professeur d'histoire.

4. Catherine Morely ou de Morely, veuve de Charles Tristan, conseiller du Roy, auditeur à la chambre des Comptes ; liée à Marie Fréret, laquelle reçoit une rente d'Alexandre de Faucon, Conseiller du Roy, premier président du parlement de Rouen.

— Minutier central des notaires ; XIX, 355 ; III, 487, 489, 490, 504 ; actes datés des années 1609-1610.

5. Charles Morelli, éditeur : *Oeuvres complètes* de Sinèse (1612) ; *Commentaires des quatre évangiles* (1635).

— cité dans *Oeuvres Complètes de Saint Basile...* par Julien Garnier, moine de Saint-Maur, Paris, Coignard, 1721-1730, 3 vol. ; B.M. de Toul, A1 33.

6. Nicolas Morely (ou de Morely) sieur de Brécourt, conseiller et secrétaire du roi et de ses finances.

Il est probablement de la famille de Denis Morely (cf. n° 3 bis).

— Minutier central, XVIII, 250 ; XIX, 431 ; actes de 1637, 1645.

7. Thomas Morelli, sieur de Boullanvilliers et de Choisi, mari de Gabrielle de la Planche de Mortières.

— d'Hozier, *Grand Armorial...*, Paris, 1948, cf. *Tables.*

— *Armorial général...*, Paris, Didot, 1884, t. III, 316.

8. Samuel de Morely, sieur de Bouchevilliers et de Choisy, loge à Paris, en 1637, chez Nicolas Morelly, sieur de Brécourt (cf. n°6) ; il est possible qu'il soit également apparenté à Thomas Morelli (cf. n° 7) et à Denis Morelly (cf. n° 3 bis).

— Minutier central, XVIII, 250, 251 ; VIII, XXIII.

9. Aegidius Morelli, éditeur des Oeuvres de Saint-Basile (1638).

— cf. *op. cit.*, n° 5.

10. Jean Morely (1676-1746), meurt à l'hôpital Sainte-Marthe d'Avignon ; il était marié à Marguerite Richard.

— communiqué par Fr. Weil, d'après les Archives municipales, Tour Campane, Palais des Papes.

11. Moralès ou Morelli, le « docteur », diffuseur du spinosisme ; fin XVIIe siècle, début XVIIIe siècle ; passe en France avec la comtesse de Sandwich, 1698 ; l'amiral Sandwich s'est rallié aux Stuart en 1660.

— Lanson, *R.H.L.F.*, 1912, p. 310 ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française...*, Paris, P.U.F., 1954, t. II, p. 17, p. 24, p. 293. — R. Ternois, « La vieillesse de Saint-Evremond », *Saggi e ricerche di letteratura francese*, (Turin), 1963, p. 133-134.

12. Morel d'Aix (?) vers 1700-1740, docteur en médecine ; spinosiste.

— P. Vernière, *op. cit.*, t. II, p. 299.

13. Frédéric Morelli, auteur des *Notae et Animadversiones in opera Basilii magni...*

— cf. Debure jeune, *Bibliothèque instructive...*, Paris, Gogué et Née, 1782, t. 10.

— cf. *op. cit.*, n° 5 ; t. I, p. 727 ; t. II, p. 782 ; ces *Notae* sont de 1618.

14. Barthélémy Maurel, né en 1713, à Avignon.

— cf. n° 10, même source.

15. Françoise-Reine Morelly, née à Vitry-le-François, le 18 mai 1722 ; Marie-Reine Morelly, née à Vitry-le-François, le 6 lars 1724. Ce sont les deux filles de Gabriel Morelly et de Marie Mazurier.

— Registre des baptêmes de la paroisse Notre-Dame de Vitry-le-François ; Archives Départementales de la Marne.

16. Pierre-François Morelly, épouse Claude-Denise Régnier, le 26 avril 1729, Paris, paroisse des Quinze-Vingts.

— Fichier des *Archives généalogiques*, étude de B. Andriveau, à Paris.

17. Carlo Morelli di Schoenfeld (1730-1792).

— Casanova, *Mémoires*, Paris, Gallimard, t. III, p. 1069. — L. Ferrari, *Onomasticon, op. cit.*, p. 478.

18. Corilla Morelli (née Maddalena Fernandez) (1738-1800).

— L. Ferrari, *op. cit.* ; voir aussi G. Sand, *Consuelo*.

19. François-Joseph Morelli, prêtre florentin, traduit, en 1736, *Le guide du Salut éternel* du jésuite R. Parsons ; vers 1744, publie *Le tre conversione dell' Inghliterra...*

— *Mémoires de Trévoux*, oct.-déc. 1738, p. 2.193-8.

— *Journal des Sçavans*, mars 1744, cité par J. Dautry, *loc. cit.*, p. 71, note 6.

20. Joseph-César Morelly, épouse Etiennette Boisseau, le 26 juin 1742, paroisse Saint-André des Arts.

— cf. n° 16, même source.

21. Jacopo Morelli (1745-1819), originaire du Tessin, conservateur de la Bibliothèque Saint-Marc de Venise, n'a pas laissé de descendance.

— Communiqué par Fr. Weil, qui s'est adressée au directeur actuel de la Bibliothèque Saint-Marc : (lettre du 5 avril 1962).

22. Joseph-Martial Morelly, épouse Marie-Clotilde Henry, le 11 février 1752, paroisse Saint-Eustache.

— cf. n° 16, même source.

23. Jean-Michel Maurély, comes palatinus, mort à Avignon, le 29 octobre 1756.

— cf. n° 10, même source.

24. Ignazio Francesco Morelli, conseiller at-law, à Bastia.

— Boswell, *On the Grand tour...*, 1765-1766, Melbourn, London, Toronto, F. Brady and F. A. Pottle, W. Heineman, 1955, p. 209-211.

25. Anne-Elisabeth-Madeleine Morelly, meurt à Paris, le 20 février 1800.

— cité par J. Dautry, *loc. cit.*, p. 71, note 7.

26. Félix Morelly ou Maurelli, ci-devant négociant au Cap Français et colon réfugié de Saint Domingue, logeant à Paris, chez François Dat, rue de Verneuil n° 23.

— Minutier Central, XIX liasse 925 et 933 (1804-1808).

27. Angela Morelli, mariée à Simon-Michel Vannier, inspecteur des postes de la Corse, deuxième mariage ; cf. n° 24.

— Minutier central, XVIII, actes de 1804-1817. La Bibliothèque municipale de Bastia, où sont conservés les documents d'état-civil antérieurs à 1792 n'a pas répondu à mes demandes réitérées.

28. Giovanni Morelli (1816, Vérone — 1891) ; écrit son œuvre en allemand ; tendance au sarcasme, nombreux ennemis. La méthode « morellienne » de la critique d'art est fondée sur l'évidence.

— *Encyclopedia Britannica,* Chicago, London..., 1964, t. 15, p. 799.

29. J.-Baptiste Morelly publie en 1852, *La culture du tabac dans le département des Bouches-du-Rhône.*

— *Catalogue historique..., VII, 459.*

29 bis. On peut citer, pour mémoire, un moraliste italien Morelli, qui en 1393, recommande pour l'amusement et l'instruction des enfants l'usage des *naïbi,* cartes à jouer qui représentent : les trois vertus théologales, les quatre évangélistes, les quatre éléments, etc.

— Oswald Wirth, *Le Tarot et les imagiers du Moyen-Age,* Paris, Tchou, 1966, p. 42 ; d'après *Précis historique et explicatif sur les cartes à jouer,* par une Société de bibliophiles français, Paris, Crapelet, 1846, p. 11.

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE

« Il est certainement plus facile de ne point faire de remarques mal fondées, quand il s'agit de poésies dont on a connu les Auteurs, et qui parlent des choses que nous avons vues, ou dont une tradition encore récente a conservé les explications, ou, si l'on veut, les applications, qu'il ne le sera dans l'avenir, quand toutes ces lumières seront éteintes par le tems et par toutes les révolutions auxquelles les sociétés sont sujettes. »

Du BOS, *Réflexions...*, II, 468
(éd. Paris, Pissot, 1770)

CHAPITRE PREMIER

L'ESSAI SUR L'ESPRIT HUMAIN 1743

Il peut paraître curieux que la carrière littéraire de Morelly commence par un traité de pédagogie, dont la lecture est le plus souvent aride et dont l'intérêt n'est pas évident.

Pourtant, les questions pédagogiques — surtout de la manière libérale, dont Morelly les aborde — ont des liens essentiels avec la réalité politique ; on n'a pas oublié comment A. Robinet soulignait, il y a peu, les relations du malebranchisme avec le renouveau politique de la Régence ; c'est par la pédagogie de l'Oratoire qu'ont été formés « la plus grande partie des responsables » qui arrivent alors au pouvoir (1).

De cette trop brève échappée des disciples de l'Oratoire, Morelly a gardé certainement le souvenir par des voies que nous ignorons ; son premier livre, en tout cas, est un témoignage irréfutable de son attachement aux valeurs essentielles du malebranchisme. Toutefois cet attachement n'est pas un esclavage et l'*Essai sur l'Esprit* va déjà plus loin que ce qu'A. Robinet nomme « la dernière philosophie » de Malebranche.

Ainsi, derrière l'aspect rébarbatif et derrière la maladresse de l'expression, Morelly manifeste, dès 1742, ce qui sera la constante des œuvres, que nous lisons sous ce nom : l'indépendance philosophique. Morelly ne sera jamais l'homme d'un système.

* * *

1. L'ECLECTISME.

Il est clair que Morelly n'est pas un sensualiste, car il n'est pas besoin d'être sensualiste pour attacher de l'importance à l'organisation sensuelle dans le développement de l'intelligence. Depuis longtemps, Geneviève Lewis a rappelé qu'une fois l'innéisme cartésien ramené à de justes proportions et discrédité, les théologiens les plus orthodoxes, comme les esprits libertins, revenaient à l'empirisme qui avait toujours eu cours (2). Ce qu'on appelle « sensualisme » n'a paru neuf et audacieux qu'aux fanatiques de 1751, qui se sont aperçus, à retardement, des hérésies de l'abbé de Prades (3).

A vrai dire, la philosophie de l'*Essai sur l'Esprit*... est éclectique (4). Ainsi, Morelly propose une conception des rapports du *fini* et de l'*infini* incompatible avec un empirisme cohérent, puisqu'il déclare que l'idée de *fini* ne peut se former qu'à partir de celle d'*infini* (5). Dans l'*Encyclopédie*, Du Marsais fera remarquer, à bon droit, que cette manière de raisonner se rattache à l'innéisme (6). D'une manière générale, Morelly tient en de nombreux points aux façons scolastiques : par exemple, quand il énumère les quatre opérations de l'esprit (7). L. Versini a opportunément rappelé que jusqu'à Helvétius, et particulièrement chez Morelly, l'organisation de l'individu a le pas sur sa malléabilité (8). Il faut donc considérer que Locke, tout comme Descartes ou Malebranche, n'est, aux yeux de Morelly, qu'un philosophe parmi les autres. Et sans perdre le temps à de trop longues discussions, l'ensemble des œuvres de Morelly, malgré telle ou telle contradiction, n'a de sens que si la *nature* existe ; une telle illusion n'est évidemment pas sensualiste. C'est elle pourtant qui est impliquée dans la description que l'*Essai sur l'Esprit* nous propose de l'imagination, du sentiment, de la mémoire, de l'esprit et de l'âme.

Le trait commun à tous ces concepts, c'est que le système intellectuel et spirituel, qui constitue l'homme, est un miroir de l'univers et de son ordre. L'*imagination* est « un magasin d'images » (9), elle « peint les objets » (10) ; le *sentiment* est l'instinct qui nous met en relations avec l'agréable et le désagréable (11), c'est la voie directe et sûre de l'homme vers le réel ; aussi apprend-t-on à parler par le seul *sentiment* (12). La *mémoire* n'est que l'*imagination* représentant les objets absents (13). De toutes les métaphores qu'emploie Morelly, pour désigner les facultés psychologiques, celle qu'il utilise pour l'âme est la plus suggestive. Il nous la présente, en effet, comme un miroir, une *table d'attente*, c'est-à-dire une toile de peintre (14) ; comme un espace scénique, également, où les décors se succèdent sans heurts (15). C'est à travers la délicatesse de ces métaphores qu'il faut comprendre le système pédagogique de l'*Essai*, fondé sur l'ordre :

« En un mot, notre âme [est] créée pour l'ordre »... (16)

De même, l'esprit ne peut être mû que par le réel et il se rebelle contre toute main malhabile, qui le rudoie (17). Ainsi une pédagogie authentique ne peut s'écarter de l'ordre naturel et doit se faire aussi peu directive que possible.

Il s'agit maintenant d'examiner ce que fut, pour Morelly, cette pédagogie de l'ordre naturel ; mais je voudrais auparavant la situer à la fois par rapport aux cartésiens et par rapport à Locke : des deux côtés, on se trouvait dans une impasse.

2. SITUATION DE LA PÉDAGOGIE MORELLIENNE.

La rigidité du dualisme cartésien, et cela malgré le tour de force des causes occasionnelles de Malebranche, ne favorisait pas l'éclosion d'une pédagogie des commencements. Dans la *Préface* de la *Recherche de la Vérité*, on lit, par exemple :

> «Etant aussi persuadé que nous le sommes que les hommes ne se peuvent enseigner les uns les autres, et que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les vérités que nous disons à leurs oreilles, si en même temps celui qui les a découvertes ne les manifeste à leur esprit... » (18).

Pour le malebranchisme, la sensation est source d'erreur ; pour lui la dimension historique est celle de l'illusion ; et si les cartésiens pouvaient admettre sans réticences la disparition de l'autorité magistrale et n'avaient aucune raison de défendre le pédant (19), ils ne pouvaient trancher nettement, dans la pédagogie des commencements, entre la douceur et les châtiments (20).

Le P. Lamy, dix ans après la publication du premier volume de la *Recherche de la Vérité,* ne pouvait, dans *ses Entretiens*... de 1683, justifier la pédagogie, en général ; et malgré des vues de détail fécondes, se devait de placer à la base de

l'édifice scolaire la Logique et l'apprentissage du syllogisme (21). Il ne pouvait fonder en droit le privilège qu'il accorde à l'Histoire ni la préférence qu'il donne à la Logique sur la lecture de l'Evangile (22) ; il ne peut que déclarer la comptabilité pratique de la Logique et de l'Histoire avec les lumières de la Révélation (23).

En août 1746, paraissent les derniers tomes du *Spectacle de la nature... ;* ce *best-seller,* qui véhicula des quantités d'idées fécondes, n'a donc pu influencer Morelly. Il constitue cependant un repère cartésien, qui nous permet de situer l'*Essai sur l'Esprit.* Outre une indiscutable ouverture d'esprit, et sa volonté de s'adresser aux commerçants (24), on constate chez Pluche un goût prononcé pour les systèmes du juste-milieu. Particulièrement, s'agissant des méthodes d'enseignement des langues, ce qui est l'objet principal de Morelly, Pluche est docile aux usages (25). Il combine donc la routine des collèges et de l'Université avec quelques améliorations de bon sens ; mais son principal souci est, d'une part, d'encenser Rollin, son protecteur ; d'autre part, de fustiger les méthodes « nouvelles » de Du Marsais, avec qui il est en désaccord sur l'essentiel (26).

La pédagogie de Morelly, au contraire, qui continue assurément celle des humanistes (27) et qui doit beaucoup au libéralisme et au modernisme instauré par les Oratoriens, peut se présenter plus aisément comme une authentique pédagogie des commencements, parce qu'elle est plus libre de toute attitude philosophique rigide. Elle admet, sans aucune réticence, qu'il faille appuyer l'*ordre* en pédagogie sur l'histoire naturelle de la raison ; d'une manière générale, le libéralisme morellien, plus nettement que le libéralisme malebranchiste repose sur l'acceptation du corps. Loin de l'accuser de ne jamais dire la vérité (28), loin de l'en punir par des coups, Morelly ne conçoit pas de pédagogie sans lui et c'est ainsi qu'il achève, si l'on veut, la révolution pédagogique de l'Oratoire et qu'il prépare celle de l'*Emile.*

Pour remettre au goût du jour la vieille tradition humaniste de compréhension à l'égard des réalités corporelles et pour donner aux techniques malebranchistes leur plein effet, Morelly devait se rattacher aussi au « sensualisme » de la tradition, rajeuni par les *Pensées* de Locke sur l'éducation.

Remarquons toutefois, qu'en tant que théoricien de l'éducation, le philosophe anglais, comme l'a dit Jean-Jacques avec raison, avait laissé son sujet tout neuf (29) ; il n'a, en fait, proposé qu'un recueil de remarques, le plus souvent judicieuses, mais sans liens et sans méthode. Au reste, l'auteur le reconnaît : son style, dit-il, « n'est que de conversation » ; ce sont « plutôt des entretiens familiers entre deux amis, qu'un Discours destiné pour le Public » (30). Le désordre est, dans ce livre, si peu un effet de l'art, que Compayré n'a pas manqué de s'en étonner (31) ; de plus, après Rousseau, il constate « les contradictions » qui s'y trouvent : Locke « semble n'avoir composé un traité pratique de pédagogie que pour contredire ses théories sensualistes » (32). Ces contradictions résultent peut-être de ce qu'il est impossible de concevoir une pédagogie sans transformer le statut social ; le pessimisme foncier de Locke les explique peut-être mieux encore, puisque le plus clair de son *Traité* est fait des mesures qu'il conseille pour mater la réalité corporelle de l'enfant : la « nature » terrorise ce pédagogue sensualiste (33). Aussi, le train ordinaire de la pratique pédagogique ne peut être contesté, puisqu'il est un système efficace de contraintes et de répression. Mais surtout le mécanisme de la genèse des idées, tel que l'exposait l'*Essai concernant l'esprit...,* n'imposait en aucune façon l'idée d'un ordre naturel dans le programme des matières. Cette indifférence, combinée au pessimisme, ou du moins au pyrrhonisme inhérent au sensualisme, n'autorisait aucune remise en question radicale.

Aussi, Morelly devait-il se proposer une image de la vie qui fût moins sombre que celle de l'auteur des *Pensées* sur l'*éducation des enfants* (34). Depuis 1736, le public français pouvait lire les *Epîtres* de Pope sur l'Homme ; dès 1734, Voltaire avait fait du moraliste anglais un grand homme (35). Et Morelly cite, dans son *Avant-propos,* un vers de l'*Essai sur la critique,* dont les traductions ne

manquaient pas depuis 1717 (36). C'est peut-être de Pope que Morelly tire la confiance en l'harmonie et l'optimisme, indispensables pour justifier la théorie d'une pédagogie libérale (37). Il peut alors l'intégrer dans une morale de l'*ordre*, dans laquelle l'empirisme sensualiste ne pouvait découvrir qu'un phénomène contingent. Loin que la bonté originelle découlât du sensualisme, elle était une notion absolument étrangère à sa problématique.

La position de Morelly dans la masse des ouvrages pédagogiques de son temps peut alors se définir par son radicalisme ; il pousse à ses conséquenses logiques le désir qui se fait jour de libéraliser et d'assouplir les cadres philosophiques dans lesquels étouffe plus ou moins la pédagogie et ses techniques nouvelles.

3. LA TECHNIQUE PÉDAGOGIQUE DE L'*ESPRIT HUMAIN*.

Puisque la pédagogie morellienne n'exclut pas les livres, comme le fera celle de Rousseau, la question des méthodes de l'enseignement élémentaire se posait à l'auteur de l'*Essai sur l'Esprit ;* comme tous les humanistes, il tente de concilier la liberté de l'enfance avec les exigences techniques de toute structure scolaire. Aussi, trouvera-t-on dans l'*Essai* de ces « niaiseries » auxquelles Rousseau se refusera (38). L'intérêt des méthodes adoptées par Morelly n'est pas dans leur efficacité, mais dans le fait qu'il se classait, par son choix, dans le camp des novateurs. Ainsi en est-il des allusions que l'on trouve dans l'*Essai* à toutes les tentatives pour abréger et faciliter l'apprentissage des premiers mécanismes : lecture, écriture (39). Et toutes ces innovations n'étaient pas sans susciter des protestations, dans la mesure, par exemple, où elles se rattachaient à la révolution pédagogique oratorienne (40). Mais plus que de recettes ou de techniques mécaniques, Morelly est soucieux de faire naître chez l'enfant le désir d'apprendre par le renouvellement de la relation du maître avec l'élève. On trouvait naturellement cette préoccupation chez Locke : il faut aider les enfants lorsqu'ils traduisent leur latin et qu'ils rencontrent une difficulté ; ne leur posez pas de questions auxquelles ils ne peuvent répondre et qui leur font perdre le fil de leur texte : « aidez-les promptement [...], sans les censurer ou les quereller » (41). Du Marsais, en écho, écrivait :

> « on doit se hâter de les prévenir [lorsqu'ils butent], pour ne point forcer leur mémoire. » (42)

Sachant que la curiosité de l'enfant est le seul ressort d'une pédagogie du sourire, Morelly la soutient et l'entretient par une totale disponibilité du maître à résoudre toutes les difficultés qu'éprouve l'enfant (43). Mais c'est surtout dans le rythme adopté pour le déroulement d'une classe que se manifeste l'opposition des pédagogues libéraux aux pédagogues de la contrainte. Rollin voulait qu'on fût lent, très lent ; au siècle dernier Compayré tenait encore pour cette désespérante lenteur (44). Aux yeux de Morelly, comme aux yeux de Du Marsais (45), seul le principe de la vitesse est bon (46). L'on arrive ainsi à cette notion de *routine* qui leur est commune : il s'agit de faire confiance à la répétition :

> « Que le Maître fasse lui-même la construction, et la fasse faire des yeux à son disciple, en lui fesant suivre les mots, dont il lui dira la signification la plus propre qu'il sera possible [entendre, la plus appropriée au contexte] sans s'écarter, au moins, d'un français supportable » (47)

En cela profondément accordé à la pensée de Du Marsais, Morelly prône une pédagogie qui veut affranchir progressivement l'enfant du maître (48). Les tentatives faites par les nouveaux pédagogues n'ont pour but, dit Morelly, que « d'aplanir les difficultés » et de mener les enfants « au point de pouvoir marcher presque d'eux-mêmes, de sorte qu'il suffise alors de les conduire des yeux pour les voir avancer avec succès. » (49)

Dans la petite enfance, il suffit de présenter à l'âme les objets dans l'ordre naturel qu'elle suit, dans la manière « dont elle procède à leur occasion » (50).

Aussi, comme Rousseau, Morelly pense que l'enfant, chaque fois qu'il vit dans le réel — c'est le cas des pauvres — n'a besoin que de lui-même (51).

La belle formule de l'*Emile* est là en germe : « un pauvre peut devenir homme de lui-même » (52), c'est au sens rigoureux « l'éducation de la nature » (53). Mais, même dans « l'éducation des hommes » (54), le maître, selon Morelly, doit avoir une présence aussi généreuse et discrète qu'il est possible (55). Et l'on reconnaît là, le *moniteur* oratorien. Morelly est très précis, sur ce point : le maître est « présent dans les commencemens[...] jusqu'à ce que la pratique ait rendu [l'élève] capable de chercher [les mots] dans un Dictionnaire » (56) ; il faut « conduire » l'élève jusqu'à ce qu'« insensiblement » il apprenne « de lui-même à faire la construction » (57). Jour après jour, l'enfant transcrit sur un cahier la traduction de son auteur et il regarde cette traduction intégrale « comme son propre ouvrage » (58) ; l'enfant ne « connoît pas encore qu'on le mène, il croit marcher tout seul » (59). Quand il « sentira de lui-même la force et la signification propre de chaque terme dans l'une et l'autre langue et qu'il en saura trouver l'analogie, en rendant une phrase bien latine par un bon tour français » (60), on saura que son jugement est formé :

> « En un mot c'est alors qu'il pense. » (61)

Parvenu au seuil des *Humanités*, l'enfant remplit son maître de satisfaction, non seulement en raison des progrès qu'il a faits, mais de ceux qu'il peut faire (62). Aussi, la classe de *Rhétorique* consacre-t-elle l'autonomie intellectuelle de l'enfant, entraînant une présence magistrale plus discrète encore (63) :

> « C'est là que l'esprit entre dans une espèce de majorité et agit de lui-même sans avoir besoin d'autres secours que de bons avis [...].

Quant au cours de *Philosophie*, il « met en état » de se conduire soi-même dans la voie des recherches intellectuelles ; on y apprend « le rang et la place des choses qui peuvent être l'objet des connoissances humaines » ; l'endroit où les jeunes gens « pourront trouver ce qu'ils voudront étudier à fond et sur quoi ils voudront écrire dans le cours de leur vie » (64) ; il reste à donner « des règles pour se conduire dans les recherches » (65). Enfin, le jeune homme sait choisir lui-même ses livres (66) et se conduire « lui-même par l'expérience et la raison. » (67).

Quelques formules de l'*Essai* résument cette conception de la pédagogie par l'action, qui, fondée sur l'indépendance et la *pratique*, donne à l'enfant l'occasion de se former par lui-même :

> « Un habile maître doit dans les commencemens porter son élève ; puis le faire marcher, jusqu'à ce qu'il soit assez fort pour aller presque aussi vite que lui. Qu'il l'accompagne alors partout [...]. Qu'il règle et modère ses mouvemens. » (68)

L'éducation traditionnelle des filles et l'expérience de la réalité sociale confirment que la pédagogie authentique se moque des pédagogues :

> « Avez-vous remarqué, dit le Mentor à son disciple, que tant que ces personnes n'ont parlé que de ce qui les regarde, il ne manquoit à la justesse de leurs pensées, que celle de l'expression. Tant que les hommes ne s'écartent point de leur sphère [...], ils raisonnent toujours bien, même sans étude. » (69)

Les filles vivant dans le monde de la réalité, hors d'atteinte de la convention scolaire, ne raisonnent « que sur ce qu'elles comprennent parfaitement » ; on laisse en elles « agir librement » l'imagination et la mémoire, « d'où il arrive souvent que l'esprit de ce sexe n'est point gâté, parce qu'on ne prend pas beaucoup de peine à le cultiver. » (70)

Si donc, comme Du Marsais et l'Oratoire, Morelly libère le plus vite possible et le plus possible l'élève de la tutelle et le met en mesure de s'instruire par sa propre activité ; comme Du Marsais aussi, qui reprend une des plus suggestives remarques de Locke (71), il croit qu'un enfant en peut instruire un autre. Et c'est pourquoi, il se fait fort, comme l'avait déjà dit Coménius (72), de diriger en

même temps une centaine d'élèves de niveaux différents (73) ; sans qu'il s'agisse, il faut le noter, de la méthode moyenâgeuse de répétitions entre élèves (74), mais bien de dominer un texte, par une relecture progressivement indépendante de tout contrôle.

*
* *

Telle est donc la technique pédagogique de l'*Essai sur l'Esprit :* elle est essentiellement fondée sur le refus de tout dressage de la mémoire et sur la lecture immédiate et continuelle des textes.

C'est la tradition humaniste du Collège Royal, comme le précise Morelly lui-même :

> « ...il ne s'agit [...] que de se contenter d'expliquer dans les classes les Auteurs, comme on fait au Collège Royal »... (75)

C'est la tradition humaniste que Locke reprend à son compte, en citant, du reste, La Bruyère (76) ; et Du Marsais, dont on a vu combien Morelly est le disciple éclairé, n'a pas caché sa dette envers cette noble lignée de pédagogues, et en particulier envers Comène et Le Fèvre de Saumur (77). Et Morelly de rappeler, à son tour, qu'il ne fait que suivre « quantité de savans » (78). Mais si la technique pédagogique de l'*Essai* se situe dans la tradition humaniste, elle annonce encore l'*Emile,* et cela malgré tout ce qui sépare Morelly de Rousseau.

4. MORELLY ET ROUSSEAU : DIFFÉRENCES ET SIMILITUDES DE LEUR PÉDAGOGIE.

> « Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas », écrivait Rousseau (79).

Pour Morelly, au contraire, la civilisation est toute de livres. Ne sont à la portée immédiate de l'enfant que les objets familiers dont il sait bien que l'exploration se fait sans peine (80).

Bien plus, Morelly élimine explicitement du domaine pédagogique l'éducation des sens, qui sera la première et la plus importante dans *l'Emile.* Tout ce que Rousseau dira de cette éducation-là, Morelly l'avait dit de la transmission du savoir livresque. La méthode appliquée, dans l'*Emile,* à la conquête du monde réel et concret, Morelly l'avait appliquée à la conquête du monde reflété dans les livres. De là toutes les similitudes, qui relient l'*Essai sur l'Esprit* et l'*Emile ;* de là, toute la distance qui les sépare. Ainsi, l'usage était d'apprendre à lire vers huit ou neuf ans ; l'abbé Pluche le rappelle, au moment où il propose d'avancer cette étape :

> «Apprendre à lire à quatre ou cinq ans, dira-t-on, c'est renoncer de bonne heure à la joie. C'est furieusement racourcir le bon tems dont nous avons tous joui jusqu'à l'âge de huit ou neuf ans. » (81)

Sans préciser d'âge, Morelly est aussi pressé que Pluche. A la question : « Quand il faut apprendre à lire à un enfant ? », il répond, selon ce qu'il avait pu lire dans le *Traité* de Locke (82) :

> « Si-tôt donc qu'un enfant est hors des bras de sa nourrice, et qu'il peut articuler... » (83)

Il est de ceux qui ne voient dans la petite enfance que « le vuide des premières années » (84) ; il est de ceux qui trouvent ce temps trop court (85) pour tout ce qu'il faut acquérir de savoir ; et, contre cette attitude, l'*Emile* plaidera pour la longueur du temps de l'inaction (86). On pourrait ajouter que la description du maître, selon Morelly reflet du *moniteur* oratorien, s'oppose à l'omniprésence du précepteur de l'*Emile ;* et c'est vrai. Toutefois, plutôt que des différences,

entre l'*Emile* et l'*Essai sur l'Esprit,* il y a des similitudes ; et d'abord un principe de base commun, qui est la confiance en la nature. Chez Rousseau, elle se traduit dans la formule de l'*éducation négative ;* moins le maître agit, plus il laisse agir la nature, mieux l'enfant est élevé. Notons cependant qu'il faut pour cela, comme le dit Rousseau, que l'espace pédagogique soit totalement au pouvoir du maître, totalement clos, afin que le scandale social n'y exerce aucun ravage.

Chez Morelly, l'optimisme est plus large, parce qu'il est oratorien ; mais il vient de la même source : l'ordre est naturel et l'âme y est naturellement accordée. Que le maître soit donc un simple auxiliaire de cette émergence de l'enfant dans la connaissance ; qu'il y assiste comme à un lever de soleil. A proprement parler, le maître ne fait rien, il regarde se faire quelque chose de naturel et d'inéluctable.

Sur cette base, et malgré leur divergence s'agissant des livres, Morelly et Rousseau, ces deux disciples de l'Oratoire, ne peuvent plus s'opposer fondamentalement.

Ainsi, après Du Marsais et Morelly, Rousseau dira qu'on apprend seul ce qu'on apprend, qu'on ne sait rien par cœur, mais tout par expérience (87). De cette affirmation, découle le mépris de « l'éducation babillarde », (88) ; chez Morelly, c'est le mépris des méthodes fondées sur l'apprentissage de mots, vides de sens pour les enfants ; il ne faut pas les accabler de « beaucoup de phrases et de mots qu'ils n'entendent point », et qui distraient « toute l'attention que l'esprit pourroit donner au réel, qui le satisferoit ; au lieu qu'il se rebute, (comme on dit) à battre l'air » (89). Ceux qui ont passé plus de temps à cultiver les Belles-Lettres plus que les Sciences « ont plus appris à parler qu'à raisonner juste » (90) ; il faut, au contraire, employer le temps à « acquérir des idées en acquérant des mots » et « apprendre à penser solidement en apprenant à parler » (91). Ainsi, dans l'univers, pourtant livresque, de la pédagogie morellienne, la primauté revient à la pratique ; ce qui ne signifie pas antinomie de l'usage et de la raison, mais articulation du second terme au premier (92).

Parce que la pédagogie nouvelle prétend retrouver, par-delà les usages barbares, la pente de la nature et le plaisir de l'effort, elle peut, en même temps refuser la journée scolaire traditionnelle et proposer une discipline. Morelly s'adresse aux parents, à leur expérience personnelle de l'école et de sa brutalité psychologique :

> « Ne retourneront-ils jamais sur leurs pas pour réfléchir aux peines de l'enfance et aux difficultés qu'ils ont eues d'apprendre ce qu'on leur enseignait si mal ? » (93)

Ailleurs, après avoir décrit la journée de l'écolier, il insiste sur le « dégoût », qui en résulte pour l'enfant (94) sur la dissipation où on l'accule ainsi (95). Aussi critique-t-il les exercices de mémoire (96).

Voilà donc que se profile ici le portrait de l'enfant victime du pédant, que l'*Emile* oppose à celui de l'enfant qui joue librement (97). Mais se moquer des rabat-joie, ce n'est pas, pour autant, refuser l'effort ; Rousseau le dit (98). Au contraire, la pédagogie, qui trouve son épanouissement dans l'*Emile,* est celle qui tente de faire de l'effort un acte agréable, librement voulu et continu.

Aussi Morelly, qui redoute la dissipation entraînée par les jeux éducatifs, ces naïves ruses des pédagogies perdues, exige une attention soutenue (99). A l'objection que cette attention est une « gêne » pour l'enfant — et par là est sous-entendue la nécessité d'un recours à la violence —, Morelly répond que la nature ne répugne à l'effort que sur les matières déplaisantes (100).

On voit, dès lors, la place que tient la libre disposition du temps dans ce système, où le plaisir accompagne l'effort. La belle maxime de l'*Emile :* « l'instruction des enfants est un métier où il faut savoir perdre le temps pour en gagner » (101) commence à prendre sa forme, dans les remarques des nouveaux pédagogues, Du Marsais et Morelly ; le premier répond à ceux qui l'interrogent sur la durée de la lecture directe du latin : faire expliquer « long-temps littéralement » (102).

Morelly modère « l'empressement trop impatient que des parents témoignent pour le progrès de leurs Enfans, en qui ils se plaignent souvent avec chagrin, de ne voir rien avancer qu'avec lenteur, parce qu'ils ne les voient pas assez tôt briller » (103). Le maître du temps, c'est l'enfant ; ici encore, la liberté est une dimension naturelle de la pédagogie.

Par conséquent, entre la méthode fondamentalement répressive de Locke et la pédagogie « du Joug des choses » et de la nécessité, qui est celle de Rousseau, on doit placer la pédagogie de l'*Essai sur l'Esprit.*

Morelly prépare la voie, qui, une fois dégagée du pessimisme moral dont elle était obstruée du fait de Locke, conduira à ce qu'il y a d'insoumission à l'éducation des hommes, dans l'*Emile ;* mais il le prépare sans fracas, en remodelant simplement le visage d'une classe de tous les jours ; en enseignant au maître la patience et le respect devant la liberté naturelle de l'esprit ; la confiance, aussi, en son amour naturel de savoir.

Locke ne pouvait concilier la nécessité, où se trouve le pédagogue de tenir pour une réalité le principe de plaisir et la force du désir, avec celle où il se trouve aussi de réprimer la passion, en général. Morelly, plus optimiste, croit qu'on trouve « quelquefois » dans l'homme cet « heureux naturel », qui le porte à s'instruire et à se mettre en possession d'un bien « dont il est si naturellement avide » (104) ; soumis au réel qui seul séduit l'esprit, le pédagogue doit savoir que l'âme exige, pour aimer s'instruire, que son mouvement soit excité « naturellement par [le mouvement] des organes », qu'elle « se prête le moins qu'elle peut, quand ils sont mûs par force » (105). La méthode, en pédagogie, consiste moins à exciter l'intérêt qu'à le laisser se former selon la loi de la nature :

> « Lorsque l'esprit n'est point gêné, il se porte lui-même au réel, parce qu'il n'y a que le réel qui puisse le mouvoir. » (106)

L'association du plaisir et de l'effort — d'où naît le sentiment que nous avons d'être libres — est possible, pour Morelly et pour Rousseau, parce que la nature est bonne et faite pour la liberté. Réalisme pédagogique, utopie ? Telle est, en tout cas, la base sur laquelle repose l'*Essai sur l'Esprit ;* c'était celle de la tradition oratorienne ; ce sera celle de l'*Emile.*

Avant de montrer comment ces implications idéologiques ont été clairement perçues par les contemporains de Du Marsais et que, par conséquent, il n'y a point de pédagogie innocente, il convient maintenant d'aborder le second aspect de la pédagogie de l'*Essai,* à savoir : le programme d'études.

5. LE PROGRAMME D'ÉTUDES.

Le réformisme morellien est condamné, si l'on se place dans la perspective de Rousseau, parce que « sans l'idée des choses représentées, les signes représentants ne sont rien » (107). Morelly, en effet, initie l'enfant aux choses, qui ne sont pas en permanence sous son regard et à portée de son expérience, par les signes qui les représentent ; son programme, aussi sage qu'il soit, détourne donc, en fait, l'enfant des choses et de leur expérience directe pour le faire voyager dans les livres, dans les mots.

Les langues savantes, spécialement le latin, sont le véhicule de ce voyage. Au moins depuis l'*Education des enfants de* Locke (108), le latin a perdu aux yeux des pédagogues les plus avisés, beaucoup de son prestige théorique (109) et l'Oratoire l'avait négligé.

Aussi bien, apprendre le latin, soit ; en épargnant, du moins, le temps : c'est la réforme de la méthode, dont j'ai parlé. En acquérant autre chose qu'un triste penchant à la cuistrerie, c'est la réforme du programme (110). Le latin n'est pas une matière à retrancher ou à ajouter ; il n'est pas davantage ce qu'il sera, quand pour le sauver, on en vantera les vertus formatrices, tout en l'enseignant de manière à stériliser l'esprit (111) ; il est, comme serait n'importe quelle

autre langue littéraire, le véhicule qui conduit dans l'histoire humaine ; Morelly ne désire pas que l'on *ajoute* à du latin autre chose ; mais que le véhicule conduise à des *pays* intéressants. Les langues, y compris la langue maternelle (112) deviennent des documents historiques : il ne s'agit pas d'apprendre à parler, défaut de ceux qui ont plus appris les belles-lettres que les sciences (113) ; il faut apprendre à penser en apprenant à parler (114). Aussi le programme de l'*Esprit* n'est qu'un catalogue de lectures ; un répertoire de mots et d'idées, de faits et de choses (115). C'est dire que l'Histoire est pour cette raison la seule véritable matière de la pédagogie morellienne. Et c'est ici que Morelly se sépare nettement de ses modèles malebranchistes.

Vers 1743, le statut pédagogique de l'Histoire est défini par l'opposition de deux modes de pensée : pour les philosophes, elle ne peut être admise dans le système de la Science, telle qu'on se la représente. En revanche, la *vérité historique* est une notion à laquelle les érudits et les savants s'efforcent de donner un contenu rigoureux (116).

On pourrait s'attendre à voir les pédagogues sensualistes faire à l'Histoire toute la place que la « nouvelle philosophie » cartésienne ne pouvait lui faire (117).

Pourtant, Locke est bien peu novateur, dans les quelques pages qu'il consacre à ce sujet. Il a le mérite d'opposer au désordre et au dogmatisme de la pédagogie commune, un « ordre naturel » d'enseignement et le souci du concret par la combinaison des disciplines : la géographie, pour situer les faits dans l'espace et la chronologie, pour les placer dans le temps (118). En deuxième lieu, l'Histoire procure un adoucissement au rude apprentissage du latin (119) ; que l'Histoire ne soit qu'agrément (120) pour les enfants, cela ne découle pas seulement de ce que dit formellement Locke, mais, de manière plus remarquable, du sommaire catalogue de lectures qu'il donne. Il conseille de partir des historiens les plus simples : abréviateurs, comme Justin et Eutrope ; pittoresques, comme Quinte-Curce (121) ; il est étonnant de constater que le programme ne se poursuit pas vers les historiens latins proprement dits, mais vers les Auteurs « les plus difficiles et les plus sublimes, comme sont *Ciceron, Virgile* et *Horace* » (122). C'est donc qu'à mesure des progrès que fait l'enfant en latin, la lecture de l'Histoire perd de son sens. Ici, comme ailleurs, l'apport du sensualisme, dans l'univers pédagogique, consiste à offrir un statut légitime à l'agrément : l'amertume de l'étude du latin est mieux tolérée, lorsqu'on l'adoucit par le miel de la narration historique. L'utilité de l'histoire n'est perceptible que par les yeux de l'adulte, ce n'est que pour les « personnes de qualité », pour les « gens du monde », qu'elle est « la véritable Ecole de la Prudence et de la Politique » (123). En contre-partie, il faut éliminer les minuties de la chronologie, qui ne peuvent convenir à un gentilhomme (124). Dans ces conditions, la solution de Rousseau s'imposait : supprimer l'histoire pour les enfants et la réserver à un âge plus mûr.

Familier des érudits de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, Du Marsais n'a pas à l'égard de la science historique, qui pour lors se constituait (125), la naïveté ignorante de Locke. C'est aussi pourquoi il peut formuler des directives pédagogiques dont la portée dépasse un réformisme mesquin. Bien qu'on ne trouve pas une doctrine cohérente de l'enseignement de l'histoire chez Du Marsais, pas plus qu'il n'y a chez lui de projet pédagogique d'ensemble, sa tendance générale, qui allait dans le sens d'une ouverture sur le monde réel et contemporain, favorisait l'intégration de l'histoire, sinon dans un système des Sciences, du moins dans un programme d'études. S'inspirant de ce précédent, et plus que de Locke ou de Buffier, Morelly peut proposer un programme, où toutes les matières tendraient à former l'esprit par la lecture des actions humaines. Mais en se proposant cet objet, Morelly garde le plus répandu des préjugés touchant l'histoire, qui est le « préjugé utilitaire » (126), et il croit donc à une *expérience anticipée,* que, dans le temps « naturellement » vide des premières années, la lecture de l'histoire permet d'acquérir (127).

D'autre part, Morelly connaît d'avance ce que le monde lui révèlera, et dans ce sens, il est dans le sillage de Fontenelle (128) et il parle de ceux qui, par leur « pénétration » et la « force de la raison », vont « au-devant des choses » et « par leurs raisonnemens » découvrent « toutes les circonstances que l'expérience tarderait trop à leur faire connoître » (129). Le type humain proposé ainsi, c'est le sage, « l'homme de cabinet », qui, « sans beaucoup commercer avec les hommes », s'est rendu « maître de l'expérience » (130). Aussi bien, dans les pages où Morelly nous montre son élève entrant dans le monde, nous trouvons-nous devant un exercice littéraire traditionnel, celui de la galerie de portraits, telle que les *Caractères, Gil Blas,* les *Lettres Persannes* et tant d'autres traités de morale en action, l'ont rendue familière aux lecteurs français (131). L'enfant n'est peut-être plus enfermé dans l'enclos pédagogique du Collège ; mais, dans la société même, il emporte avec lui, comme le sage qui lit l'histoire, les limites de sa mentalité métaphysicienne ; au lieu d'inventorier le monde — passé ou présent —, ses civilisations et les sociétés particulières, l'élève, assisté d'un Mentor, ou seul, plus tard, classe en jugeant et définit. Le spectacle offert à l'enfant ne doit pas servir « d'excuse » mais de « leçon », comme dira Rousseau (132) ; et s'il faut développer sa vertu (133), l'histoire, comme « lieu du contingent et du particulier » (134), ne doit fournir aucune occasion de leçons. L'enfant sera donc un spectateur abrité des retombées concrètes de l'histoire ; elle ne lui sera livrée que dans sa vérité morale :

> « Il importe peu de savoir ce qu'ont fait ceux qui nous ont précédés si nous n'en tirons pas une infinité de règles pour notre conduite particulière. » (135)

Le second préjugé, que Morelly partage avec bien des esprits de son temps, est donc l'indifférence à l'érudition historique.

Cette indifférence a une origine philosophique. Ainsi, ce qu'il y a de dogmatisme chez Malebranche l'incline à railler ceux qui cherchent à savoir ce qu'Aristote a pensé de l'immortalité de l'âme, et non pas ce qu'on *doit* penser sur ce sujet : ce sont des « historiens » plutôt que de « véritables philosophes » ; ils ne pensent pas, mais « peuvent raconter les pensées d'autrui » (136).

D'un commentateur d'Euclide et des géomètres anciens, Malebranche disait :

> « Il savait historiquement leurs propositions, aussi bien que leur généalogie » (137).

Dans cette perspective, Morelly reprend le thème classique de la « vaine curiosité » (138) ; celui des minuties de la chronologie (139). L'idéalisme malebranchiste, comme le scepticisme devant la vérité historique, le justifient. Fait-il preuve d'esprit critique ou simplement de bonhomie, lorsqu'il recommande de lire des Mémoires, « quand on en trouve de fidelles » (140) ? Dans le chapitre ennuyeux où il indique les voies de la recherche de la vérité, la critique historique, évoquée au passage, ne consiste qu'en une confrontation des témoignages (141). Et, dans l'*Essai sur le Cœur,* ce qu'il dira de la critique confirme son indifférence ; il constate « l'incertitude » et « la mauvaise foi ou l'ignorance » répandues dans l'Histoire :

> « Quand on la lit, ajoute-t-il, pour orner l'esprit, on peut discuter des faits : mais le cœur n'a pas besoin de cette critique. Il importe peu pour son instruction que ces faits soient constants, ou non : il suffit qu'ils soient vraisemblables. » (142)

C'est là cette « lecture humaniste », au sens où l'entendait P. Burgelin, à propos d'une note de l'*Emile,* dirigée contre « la critique d'érudition qui absorbe tout » (143).

Le plus souvent, depuis le XVI[e] siècle, la critique historique est l'arme idéologique de la controverse religieuse (144). Morelly, en 1743, ne porte guère d'intérêt à cette érudition de combat ; il faut attendre la *Basiliade* de 1753 pour qu'il consacre une page énergique aux impostures de l'Histoire et aux censures qui entravent l'historien (145). Dans l'*Essai sur l'Esprit,* il se contente d'adapter

assez librement la matière de deux chapitres du IV[e] Livre de l'*Essai concernant l'Esprit Humain* de Locke. Sans faire ressortir les réticences du philosophe anglais devant les phénomènes surnaturels, il adapte l'essentiel des passages orthodoxes, sur la Révélation et les miracles. Il est remarquable que ce qui touche à la critique historique est négligé (146). Ainsi, l'auteur de l'*Essai sur l'Esprit Humain,* hardi en pédagogie, restait un métaphysicien et, comme tel, se désintéressait de méthodologie historique. Ce n'est pas prudence ou dissimulation ; car, lorsqu'il en a terminé avec la description du cycle des *Humanités* et de la *Rhétorique,* il écrit sereinement :

> « Il est maintenant dans l'ordre de passer aux choses mêmes que ces idées représentent et de considérer par ce qu'elles nous paroissent, ce qu'elles sont en elles-mêmes : c'est ce que fait la Philosophie. » (147)

C'est encore en termes idéalistes qu'il parle de la « certitude des sciences », entendant par « siences », la philosophie métaphysique :

> « Il faut remarquer en passant, que l'*Existence réelle* de ce que nos idées représentent et la conformité de ces choses avec nos idées et de nos idées entr'elles font la certitude des sciences. » (148)

Ainsi, non seulement Morelly partage avec son époque le préjugé utilitaire de l'Histoire ; chez lui, comme chez tant d'autres, le préjugé philosophique et scolastique fonde l'indifférence à l'érudition historique. La place que fait à l'Histoire la pédagogie morellienne est donc inattendue.

Chez Locke, elle avait le statut le moins enviable de simple auxiliaire du latin ; chez Du Marsais c'était au contraire le latin qui se voyait au service des textes historiques anciens et des ouvrages écrits dans la langue savante. Dans le programme de l'*Essai,* l'Histoire fait partie d'un ensemble de moyens qui servent à varier les « signes des idées » (149) ; à faire reparaître les mêmes idées « sous de nouveaux habits qui ne les déguisent cependant pas » ; après les conversations de tous les jours (150), l'étude de la géométrie (151), l'histoire, exerçant la mémoire, forme la pensée, parce qu'elle est un répertoire de choses réelles (152).

Mais, le Latin n'étant pas le but visé par le programme, l'histoire peut être lue « en françois » (153). Beaucoup plus clairement que chez les pédagogues sensualistes, chez Morelly la notion de disciplines séparées se dissout dans un projet d'ensemble, qui préfigure par sa cohérence systématique, mais par là seulement, l'*Emile* (154).

Le canevas sur lequel il faut travailler est formé d'une progression qui va du général au particulier et suit le fil de la chronologie (155). Au débutant, on doit faire voir d'abord « les abrégés qui sont comme des canevas pour quelque chose de plus étendu » (156) et Morelly conduit l'élève du « petit cathéchisme historique », par les *selectae* et les abrégés de l'histoire universelle, à Justin, Cornélius Népos, Quinte-Curce ; puis les abrégés de l'histoire romaine à César, Tite-Live, Tacite :

> « ... passant toujours du général au particulier suivant un ordre chronologique. » (157)

Se fondant sur un principe d'ordre analogue, qui conduit l'enfant du merveilleux religieux le plus reculé aux réalités des temps modernes, Morelly va passer de l'apparence à l'explication, du spectacle à son mécanisme intime.

En effet, au merveilleux biblique succède le merveilleux de l'histoire universelle, les « faits merveilleux », que Morelly définit en des termes qui se trouvent déjà chez Nicole (158) :

> « ... tels que les batailles, les sièges, les actions héroïques des grands hommes, les morts tragiques, les miracles, enfin tout ce qui paroît surpasser les forces de l'humanité. » (159)

C'est alors qu'une relecture superposera, à la merveille et à l'enchantement, une histoire des « rares génies », inventeurs des « Arts et des Sciences » (160) ; aux personnages merveilleux des gestes héroïques, répondent maintenant les héros de l'histoire de l'esprit humain (161).

Ce thème est si important qu'il est repris, dans la troisième partie consacrée à la pédagogie du *Jugement*, au chapitre 3 : *Origines et progrès des Sciences*... (162) et il est développé pour montrer comment, à travers l'histoire, l'homme est devenu « philosophe » :

> « Tout cela ne s'est point fait par des raisonnements généraux, mais à mesure que les objets se sont présentés. » (163)

Ce passage de l'illusion théâtrale de l'histoire merveilleuse aux réalités de l'histoire de l'Esprit et à l'ère de la Philosophie, débouche sur l'histoire moderne.

Parce qu'il n'avait aucun sens du temps historique et qu'il était enfermé dans son univers de collège et de latin, Rollin ne pouvait trouver de place pour accueillir l'histoire moderne (164) ; Rousseau n'aura que trop de raisons de la mépriser, ainsi que les historiens modernes, de Vertot excepté (165) ; en 1744, Voltaire, raillant le bon Rollin, qui parle « sérieusement » du roi Nabis, déclare :

> « Je veux parler ici de l'histoire moderne, dans laquelle on ne trouve ni poupées qui embrassent les courtisans, ni évêques mangés par les rats. » (166).

Morelly tenait déjà, en 1743, l'histoire moderne en plus haute estime que l'ancienne :

> « Mais quels avantages ne doit-on pas tirer de la moderne ? Dans celle-ci la conduite des hommes plus proches de nos tems se compare plus aisément avec ce qui passe aujourd'hui : les hommes y paroissent plus naturellement ce qu'ils sont ; parce qu'on les voit de plus près... » (167)

C'est que Morelly tient à l'histoire moderne pour des raisons idéologiques ; il est contemporain de « l'histoire partisane » (168).

Le sens du temps historique se laisse également percevoir, dans la méthode d'enseignement religieux. La théorie du dogme et de la morale est exclue, tout est pratique ; et la liturgie est mise dans une double perspective, celle du passé de l'Eglise et celle du présent de l'enfant (169). Lorsque Morelly propose la « simple lecture de l'Evangile », « l'Evangile même » (170) ; qu'il déclare qu'une lecture synoptique « formeroit dans l'imagination des enfans un plan de toute la vie de N. S. » (171) ; que le sermon sur la montagne renferme, « en peu de mots », « tous les devoirs de la vie », on peut penser qu'il continue la tradition de l'*évangélisme humaniste*.

Dans le même esprit de retour aux textes purs, de mépris pour les exégèses des docteurs, il n'envisage de commentaire au texte que le texte même :

> « ... le seul commentaire qui puisse le mieux faire comprendre ce texte sacré, ce sont les paroles mêmes de celui qui [...] ajoute, *Faites cela et vous vivrez.* » (172)

C'est à l'histoire encore que revient le dernier mot, quand, à la façon des malebranchistes, Morelly conclut ses remarques sur l'enseignement religieux :

> « Pour la Tradition et la saine Théologie : il faut en puiser les différentes parties dans l'histoire de l'Eglise. » (173)

Et pour résumer l'estime qu'il a pour l'Histoire, on peut dire qu'à ses yeux tout le processus pédagogique se réduit à n'être qu'un déchiffrement du réel, tel que l'Histoire l'a enregistré :

> « L'histoire est le tableau hiéroglyphique de tout ce qui s'est passé dans l'univers. » (174)

Les mots d'une langue quelconque sont, d'autre part, les signes des choses qui ne tombent pas directement sous le sens : ce sont, selon l'expression même de Morelly, « comme des hiéroglyphes de ce qui s'est passé avant nous, ou de ce qui est éloigné » (175). L'étude de ces signes constitue aussi bien la matière de l'enseignement des langues que celle de l'enseignement de l'histoire :

« L'histoire ou des hommes, ou des animaux, ou des productions de la terre, s'apprend par les langues et les langues par l'histoire. » (176)

Par conséquent, est « historique », dans cette perspective, tout ce qui, par le langage, en émergeant du sensible et du concret, échappe à l'oubli ; ainsi, toute science est histoire, et nommément la physique (177) ; ainsi encore, la pédagogie consiste à *historiser* le savoir de l'enfant, à le faire passer de l'expérience du sensible à l'expérience de l'insensible (178).

Le contenu narratif de l'histoire importe donc moins, dans la pédagogie morellienne, que le mécanisme naturel de l'esprit dont la discipline historienne est la manifestation : l'homme fabrique aussi naturellement de l'histoire que du langage. Il y a plus ; l'histoire faite par les hommes emporte avec elle l'enseignement d'un *ordre* (179), qui n'est pas seulement classement d'évènements, mais révélation d'une loi (180). En rendant « raison de tout » (181), l'histoire accoutume « la raison à agir d'elle-même » (182) : il y a parallélisme entre l'épiphanie de la raison dans l'histoire et la formation de la raison chez l'enfant :

« La raison conduite d'idée en idée, comme par différents degrés, commence enfin à venir au grand jour et à se reconnaître elle-même. » (183)

Aussi, de même que l'humanité est devenue savante et philosophe non pas « par des raisonnements généraux, mais à mesure que les objets se sont présentés » (184), de même l'enfant doit être supposé dans « l'état de nos premiers parens » (185) ; « les premiers Philosophes n'ont certainement pas pu en agir autrement ; car quels maîtres auroient-ils eus pour guides ? (186). L'Histoire de l'humanité recommence avec chaque enfant.

L'Histoire est ainsi la pièce maîtresse du programme de l'*Essai*. Généralement fidèle à l'esprit du malebranchisme, Morelly renverse pourtant ici l'ordre traditionnel des facultés, pour donner à l'*imagination* un rôle fondamental dans l'institution des enfants : les matières scolaires ne sont que des prétextes à favoriser son développement ; l'Histoire, en particulier, comme mémoire de l'humanité, est un relais où transitent les objets absents ; comme magasin de faits et d'images, elle est la base du jugement : autour de l'histoire tout le programme scolaire s'ordonne par une nécessité naturelle.

En avant de l'Histoire, si l'on peut dire, se trouvent les objets communs, partout répandus et que le temps n'atteint pas. Par eux, s'acquièrent les premières notions dont « l'appareil [...] ne coûte rien à l'esprit », c'est une connaissance « par sensation », par « sentiment » et par « imagination » (187). Ainsi en est-il de l'arithmétique, du dessin, de la peinture, de la géométrie pratique, de l'architecture, de la mécanique usuelle, de la physique expérimentale et de la cosmographie (188).

Tout objet, en revanche, qui ne tombe pas immédiatement sous les sens ni ne demeure dans le champ de la sensation présente, appartient nécessairement à la science des « hiéroglyphes », des signes : à savoir, le couple indissociable, Langues-Histoire, qu'à l'occasion renforcent la géographie et la littérature de voyages (189) ; la lecture de la *Fable* complète cette matière des premières classes d'*Humanités,* où l'on « pratique sans raisonner »,(190). Ensuite, on « pratique » et l'on « commence à raisonner » c'est un « prélude des sciences et un exercice de la raison sur des matières aisées [...], une espèce de théorie » (191) de la grammaire aussi bien que des sciences (192) ; c'est pourquoi, à la lecture, succède la composition de thèmes et de pièces de vers (193). Dans la troisième classe des *Humanités,* la *Rhétorique,* l'activité personnelle de l'élève, se déploie : discours, traductions libres, extraits de lectures non seulement d'auteurs classiques mais des « ouvrages de littérature du tems » (194).

Ainsi après avoir regardé le monde qui l'entoure ; après avoir lu les hiéroglyphes qui le signifient, l'élève écrit à son tour et, par cette fabrication de sa propre histoire, achève de comprendre ce que sont les signes des choses.

Si le programme s'arrêtait là, il serait étrangement novateur par le mouvement historique de son processus.

Mais Morelly était de son temps. Il a résisté à la tentation d'un programme encyclopédique des matières, tel que l'envisageait Du Marsais ; à celle d'une pédagogie toute religieuse comme l'était celle de l'Oratoire, dans les *Entretiens* du P. Lamy, par exemple. Il reste que, tout comme Du Marsais et Buffier, et malgré la certitude, qu'il partage avec eux, de la nécessité naturelle des méthodes directes, il demeure un scolastique.

On le voit dans ce qu'il dit de la *Méthode,* qui est une classification des sciences. Tout cet exposé (195), bien qu'éclairé de quelques aperçus sur l'origine des sciences et leur avenir, est dérisoire (196). Ce n'est pas la dernière partie du programme, l'*Expérience,* entrée de l'enfant dans la réalité mondaine, qui atténue en quoi que ce soit le dogmatisme étrange de ces pages (197). Avant d'être vécue, la vie, en effet, a déjà été jugée.

Entre la liberté des sensations de l'enfance et la contrainte des structures mentales scolastiques, Morelly croyait pouvoir proposer un compromis par la méditation de l'Histoire et de ses hiéroglyphes. En fait, sa méthode, et celle des nouveaux pédagogues, condamnaient l'école et les livres, comme lieux privilégiés et *séparés* de l'institution des enfants. L'*Emile* tirera cette conséquence et cela paraîtra un paradoxe.

En tout cas, l'*Essai sur l'Esprit* mérite une grande place dans l'histoire des programmes scolaires, parce qu'il fait de la *lecture* l'activité fondamentale ; activité « philosophique », par excellence :

> « Sitôt qu'un enfant sait lire, que l'on prenne un Auteur latin et sans lui faire appercevoir qu'il y ait rien de plus difficile qu'une simple lecture, que le Maître prenne sur lui toutes les difficultés. » (198)

Il se réclamait des usages en cours au Collège Royal, souvent opposé à la Sorbonne (199) ; il signifiait assez par là que, malgré d'inévitables préjugés scolastiques, son *Essai sur l'Esprit* appartenait à la tradition des humanistes. D'autre part, en se situant nettement du côté de l'Oratoire, Morelly prenait une position politique, dont les conséquences seront sensibles à mesure que le reste de son œuvre va paraître ; indiscutablement, Morelly est un opposant aux idéologies de l'autoritarisme ludovicien.

Enfin, en soumettant l'autorité du pédagogue à un *ordre naturel* et en proposant cet ordre, analogue à celui de l'histoire du monde, à tous les maîtres-moniteurs, et cela alors que les sciences de la nature vont se constituer de plus en plus sur le mode historique, Morelly fait déboucher sa pratique pédagogique sur le terrain des conflits idéologiques précédemment suscités par cet appel à l'ordre de la nature.

6. L'IDÉOLOGIE DE L'*ORDRE NATUREL.*

L'ordre naturel est un concept qui, lorsqu'il s'agit de l'ordre des mots dans la phrase, remonte à la pensée scolastique (200). L'expression se trouve chez le P. Lamy, dans ce sens (201), comme chez Du Marsais (202). Ce dernier, dans son fragment sur l'*Inversion* et conformément à la routine des grammairiens, désigne aussi par *ordre naturel* « l'ordre grammatical », opposé à l'ordre figuré (203) ; il prend soin de préciser que l'*ordre naturel* ou *grammatical* est moins « usité » (204). Si Rollin, comme Du Marsais, parle, dans le même sens, d'*ordre naturel* (205), celui-ci contre celui-là soutient que les tropes n'ont pas leur origine dans la pauvreté du vocabulaire — explication rationaliste — mais dans la vivacité naturelle de l'imagination (206) — explication qui était celle de Lamy (207) et qui sera celle de Rousseau (208). Dans sa thèse, Gunvor Sahlin n'a pas assez montré que *naturel* paraît avoir eu deux sens pour Du Marsais, dont il n'est pas possible de savoir s'ils étaient contradictoires ou complémentaires. L'historienne suédoise de la grammaire générale française a bien vu que, dans un premier sens, *naturel* est une abstraction obtenue par *réduction* (209). Dans un second sens, *naturel*

exprime, comme chez Lamy et plus tard chez Batteux et Rousseau le mouvement même de la vie du langage, et c'est dans les *Tropes,* que ce point de vue est fondamental ; Du Marsais continue ainsi la *Dialectique* de Ramus, ce que G. Sahlin ne contestait pas (210).

Sur le premier sens, nuisible à la science de la grammaire (211), l'accord était facile avec les tenants de la routine. Le second sens entraîne un conflit d'idéologies entre les esprits bornés et les esprits ouverts aux réalités linguistiques.

Quelle qu'ait été la position de Du Marsais sur l'*ordre naturel* de la phrase française — position qui ne pouvait se définir que dans l'ensemble d'une théorie de l'origine du langage, ce que précisément Lamy avait fait (212) et que Du Marsais esquisse dans le *fragment sur les causes de la parole* (213), il est probable que la scolastique n'explique pas tout de cette notion d'*odre naturel ;* et J.-Cl. Chevalier a justement esquissé l'histoire d'une possible évolution de la pensée de Du Marsais, à cet égard (214).

Morelly, quant à lui, n'emploie *ordre naturel* que dans le sens d'ordre de succession, ou de présentation à l'esprit de l'enfant, des matières d'enseignement. J.-Jacques Rousseau l'emploiera dans le même sens, mais avec une plus grande rigueur, parce que cet ordre, chez lui, reflètera plus fidèlement le processus du développement physique de l'enfant (215).

En tout cas, le concept d'*ordre naturel,* en pédagogie, ne pouvait exprimer l'idéologie sensualiste. Locke l'a dit très clairement (216) ; et son scepticisme « déguisé » (217) exprimait ainsi le principe fondamental d'une éducation sans principes, la seule qui puisse se réclamer du sensualisme : c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'*ordre naturel.*

Cependant, Locke avait vulgarisé cette vérité d'expérience que l'enfant apprend sa langue maternelle, ou toute autre langue vivante par la *routine* (218). Avec Locke, Du Marsais déduit de là qu'il faut reporter l'apprentissage des règles de la grammaire et de la théorie d'une langue quelconque, et par conséquent du thème, après l'apprentissage mécanique par l'usage. Ce principe est, en réalité, celui des humanistes et particulièrement celui de Ramus (219) ; Morelly s'inscrit dans cette tradition :

> « Examinons maintenant, si [...] par conséquent, en commençant par la Grammaire et par les thèmes, on présente les choses à l'esprit dans un ordre naturel. » (220)

Dans ce sens étroit, qui s'applique à un enseignement déterminé, Locke, à propos des relations de l'enseignement de l'histoire et de la géographie, avait employé l'expression *ordre naturel* (221), voulant dire, par là, que l'on ne pouvait séparer ces deux matières.

C'est dans les ouvrages pédagogiques du P. Buffier que l'essentiel d'un *ordre naturel* pédagogique se trouve nettement défini, non sans précautions. En 1711, paraît la première édition de sa *Géographie universelle...* (222) ; dans l'*Avertissement,* pour définir ce qui « s'apèle *apprendre par ordre* », il écrit :

> « Toute méthode consiste à former et à arranger les idées simples avant les composées, et les générales avant les particulières. » (223)

Cette classification est sensualiste dans la mesure où, pour Locke, les idées simples sont le résultat des sensations d'un seul sens (224) ; mais le philosophe anglais tient aussi pour simple l'idée générale de solidité (225). Ainsi, à travers le sensualisme persiste l'usage scolastique de la priorité du *général* sur le particulier (226).

L'*Avertissement* de l'édition de 1715 de la *Géographie* contient l'affirmation qu'il ne faut que des yeux pour apprendre cette science (227) ; Locke l'avait dit (228). Rousseau fera justice de cette illusion (229) ; il sera, par suite, l'adversaire des cartes, que le P. Buffier étend sur les murs de la classe, pour mettre dans la tête des enfants « autre chose que des mots » (230), car son projet géné-

ral est de proposer une « suite naturelle des choses » (231) ; et, au début du traité lui-même, il interroge l'enfant sur la raison pour laquelle le cours commence par la géographie de la France ; la réponse indique ce qu'est une *suite naturelle des choses,* à savoir : le rapport que la matière entretient avec l'élève (232).

En 1729, le mot *méthode* est ainsi défini :

> « C'est la manière ou l'ordre de mettre dans l'esprit une suite de connoissances, le plus facilement qu'il est possible. » (233)

Vers la même époque, dans les *Observations,* qui complètent le *Traité de la Société civile,* il reproche à la *Morale* d'Aristote de ne pas connaître la manière d'amener une chose de l'autre, de ne pas savoir « faire désirer » l'une après l'autre (234). Le souci de Buffier n'est pas seulement de faciliter la mémorisation — et il a eu ce souci, on le sait — mais de lier la mémoire à des démarches naturelles et nécessaires. Dans les reproches qu'il adresse à la *Géographie* de Martineau, on le voit fonder l'énumération des états allemands, sur le circuit uniforme du soleil autour de la terre (235) ; en ce sens, Buffier avait la certitude d'un *ordre,* d'une *suite* naturels. La place de la géographie par rapport à l'histoire et à la lecture des auteurs, l'usage des cartes, tout cela était donc vulgarisé par Buffier (236) et Morelly n'avait qu'à le reprendre.

Mais le jésuite, préoccupé de faits plus que de systèmes (237) n'a pas proposé une idéologie de l'*ordre naturel.* C'est chez Du Marsais que Morelly pouvait la trouver. En 1722, dans son *Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine,* Du Marsais donnait la base théorique de sa pédagogie, déduite de l'analyse de la formation des idées :

> « Les idées abstraites supposent dans l'imagination des connoissances avec lesquelles elles puissent se lier : elles ne sont apellées abstraites que parce qu'elles sont tirées des idées particulières ; elles les supposent donc »... (238)

Reprenant aux humanistes, et particulièrement à Coménius, le terme de « didactique », pour désigner la théorie de la pédagogie, il poursuit :

> « Ainsi il y a un ordre à observer dans l'acquisition des connoissances. Le grand point de la didactique, c'est-à-dire de la science d'enseigner, c'est de connoître les connoissances qui doivent précéder et celles qui doivent suivre, et la manière dont on doit graver dans l'esprit les unes et les autres. » (239)

Avec le temps, la *didactique* de Du Marsais se réclame plus nettement encore d'un *ordre naturel,* justifié par le processus de la formation des idées ; ainsi, dans les *Véritables principes de la Grammaire...,* de 1729, il formule ce qui est essentiel de la pédagogie directe :

> « ... il faut commencer par graver dans l'esprit les mots particuliers sur lesquels on a fait des règles ; tel est l'ordre naturel : nous recevons par les sens les impressions des objets, et ensuite nous raisonnons sur ces impressions. C'est pour me conformer à cet ordre naturel, qu'avant de parler de déclinaisons, de conjugaisons, et de grammaire, je fais expliquer d'abord un latin rangé selon l'ordre de la construction simple. » (240)

Peut-être, avec J.-Cl. Chevalier, faut-il trouver ici l'écho d'un thème fondamental de la théorie grammaticale de Buffier (241) ? Plus probablement, a-t-on affaire à la tradition de la pédagogie humaniste, repensée à travers le sensualisme (242). Mais l'apport personnel de Du Marsais consiste dans l'accent mis sur l'histoire de la vie intellectuelle de l'enfant. Ainsi il écrit dans sa *Logique :*

> « ... que si l'on veut prendre la peine de se rappeler l'histoire de ses idées dès la première enfance [...] et si nous voulons nous rappeler de bonne foi l'histoire de notre enfance... » (243)

Il parle d'*idées exemplaires,* celles « qui servent, pour ainsi dire, de modèles à celles que nous recevons dans la suite » (244) ; ce sont les idées formées dans l'enfance, *modèles* qui déterminent toutes les croyances postérieures (245). Alors l'*ordre naturel* n'est plus un mythe idéaliste, une auto-mystification, une arme

idéologique malhonnête, mais le reflet de notre histoire psychologique. Dans une telle conception de l'*ordre naturel* se trouvait en germe la forme narrative de l'*Emile*, un traité d'éducation allait ainsi se confondre avec l'histoire d'une vie.

L'*Essai sur l'Esprit humain* conduisait déjà l'enfant de son bas-âge à son entrée dans le monde ; aussi ne faut-il pas s'étonner d'y retrouver l'expression, *ordre naturel*. Morelly ne se soucie pas de désigner par là l'ordre abstrait de la phrase et, bien qu'au courant des travaux de Du Marsais, dont il a parfaitement compris l'esprit (246), il ne parle d'*ordre naturel* que pour dire l'ordre de succession des notions et des matières :

> « Mon unique but dans cet ouvrage est de ranger les Sciences dans l'ordre naturel dans lequel on doit les présenter à l'esprit. » (247)

Cette profession de foi, qui se trouve dans l'*Avant-Propos*, est reprise dans la *Conclusion :*

> « Il ne s'agit ici que des connoissances dont [l'esprit] est capable et de l'ordre naturel dans lequel on doit les lui faire acquérir. » (248)

Ailleurs, il parle de « l'ordre de la nature » (249) ; pour justifier sa méthode, il se réclame du « mouvement naturel » des organes (250) et il insiste sur « la manière naturelle dont cette méthode agit » (251). Mais, alors que Du Marsais n'a jamais cessé de tenir pour *naturel* l'ordre qui va du particulier au général, Morelly admet aussi l'ordre proprement scolastique du général au particulier : c'est l'une des deux méthodes envisagées par la *Dialectique* de Ramus (252) ; c'est aussi l'ordre de Comène (253). Cette démarche explique pourquoi Morelly ordonne uniformément les études sur un *canevas* (254), un plan (255), c'est-à-dire, un cadre général que la scolarité remplit de détails avec le temps.

J.-B. Piobetta a noté, chez Comène, la présence d'un ordre formé de liaisons des leçons passées aux présentes et prévoyant les leçons futures : mouvement de reprises, de retours et d'avancées tressées ensemble (256) ; Morelly désigne cela du terme *anticiper*, lorsqu'il décrit le détail des journées de classe (257). Cela signifie que le texte latin, traduit oralement en classe, doit être en avance sur la traduction écrite qu'en fait l'élève en son particulier ; il faut qu'il ait toujours devant lui de la traduction écrite à rattraper. Ainsi, en même temps qu'il avance dans la lecture cursive, à grandes journées, il revoit à petite allure les textes déjà lus. C'est un mouvement perpétuel sans césures, où l'on pourrait voir une image du cycle cosmique, sur lequel Comène fondait son idée d'ordre pédagogique (258). Dans la *Basiliade*, du moins, Morelly rapprochera l'*ordre naturel* d'une société de « l'ordre invariable de la Nature » (259). Mais dès 1743, la base physiologique de la pédagogie de Du Marsais est élargie par l'auteur de l'*Essai sur l'Esprit ;* l'*ordre naturel* est contaminé par la notion implicite d'*ordre de la nature*, avec ses conséquences d'uniformité, de continuité ; le mécanisme pédagogique n'est pas seulement celui des organes, mais encore celui du cosmos (260).

Quoi qu'il en soit, l'idée d'un *ordre naturel* en pédagogie n'était pas une innovation totale ; elle pouvait même ne pas paraître absurde. Aussi s'étonne-t-on qu'elle ait provoqué des débats furieux, sinon quand Morelly publiait son premier *Essai*, du moins quand Du Marsais se fit le champion des *méthodes nouvelles*, comme on disait alors. J.-C. Chevalier a bien dit pourquoi il fallait que le fond idéologique du débat pédagogique apparût et que la controverse éclatât au grand jour (261).

Elle s'est déroulée dans les *Mémoires de Trévoux* de mai 1723, le *Journal des Sçavans* de janvier 1724 et le *Mercure* de juin 1731 ; et l'on aurait avantage à s'en souvenir pour mieux comprendre l'accueil fait au livre de Morelly (262).

7. L'ACCUEIL DE LA CRITIQUE.

Il est vraisemblable que la liste des *extraits* de *l'Essai sur l'Esprit humain,* parus dans la presse européenne, et même dans la presse française, n'est pas close.

Si l'on se fonde sur le *Mercure,* les *Observations* de Desfontaines, le *Journal de Verdun* et le *Journal des Sçavans,* on discerne trois courants : dans le *Mercure,* depuis une dizaine d'années, au moins, un dialogue se poursuit entre lecteurs adversaires et partisans des Thèmes et des Collèges. L'abbé Desfontaines est fermement opposé aux novateurs qui tentent de le séduire. Enfin le *Journal de Verdun* et le *Journal des Sçavans* approuvent la méthode de Morelly et l'ensemble de son livre et veulent éviter toute polémique.

Les *Observations* de l'abbé Desfontaines.

L'abbé Desfontaines ouvre, dans ses *Observations,* la série des *extraits,* le 18 mai 1743 (263). Quelles que soient ses bonnes intentions à l'égard de l'*Essai,* son entrée en matière est une charge, sans aucun ménagement, contre les novateurs, ces « Empiriques » de la pédagogie, autant dire des vendeurs d'orviétan (264) ; admettant des réformes, il refuse une remise en question globale de l'institution scolaire.

En revanche, la fermeté doctrinale de Desfontaines n'exclut pas une politesse marquée ; sans doute, relève-t-il sèchement l'impropriété *capable* pour *susceptible* (265), mais il s'excuse de ses minuties sur l'orthographe de *fesons, fesant* etc... (266). Lorsqu'il exprime son désaccord sur la question des Thèmes, il écrit :

> « Il [l'auteur, Morelly] me pardonnera, si je pense autrement que lui sur un article si important. Il y a tant de bonnes choses dans son ouvrage que quand il renfermeroit quelques erreurs, il seroit toujours très estimable. » (267)

L'opinion de Desfontaines sur l'ensemble du livre de Morelly n'est pas défavorable ; il s'agit, dit-il, de « la lecture agréable d'un livre nouveau » (268). La conclusion de l'article des *Observations* met ironiquement en relief ce qui déplaît au journaliste : le ton de l'*Essai,* ses idées triviales mêlées de paradoxes (269).

Dans le corps même de son compte rendu, Desfontaines souligne précisément, à propos des Thèmes, le caractère incongru de la pédagogie morellienne (270).

Il reste que Desfontaines approuve explicitement plusieurs endroits du livre de Morelly ; ainsi, les deux premiers chapitres, qui décrivent le mécanisme de l'esprit (271) ; le chapitre, où Morelly décrit la psychologie des enfants (272).

Comme Morelly, Desfontaines pense que l'éloquence des Collèges corrompt l'esprit et le goût (273) ; il est vrai que c'était là un thème admis depuis longtemps, puisqu'il se trouve déjà dans l'*Examen des préjugés vulgaires* du P. Buffier (274). Morelly avait consacré un chapitre à proposer un plan d'études et il envisageait une certaine adaptation du contenu de l'enseignement au métier auquel l'enfant était destiné ; Desfontaines estime que ce « chapitre a un air sensé » ; il regrette seulement que le latin et le grec ne soient pas enseignés à tous indistinctement (275).

Est-ce un compliment de remarquer que Morelly reprend les thèses de Boileau sur la véritable beauté, fille du vrai ; beauté que tous les hommes sentent, mais que tous ne savent pas exprimer (276) ? Mais plus qu'aucun autre journaliste, l'auteur des *Observations* a été attentif aux vues de Morelly sur l'histoire (277).

Toutefois, derrière ce commentaire, se dessine l'opposition qui sépare Morelly et Desfontaines : celui-ci est un poète, un homme de lettres au goût raf-

finé ; celui-là est un homme d'action. Aussi ne peuvent-ils pas être d'accord sur la nature de l'éloquence ; pour Morelly, elle est une dialectique dépouillée de toutes les puérilités de l'école ; Desfontaines commente :

> « On peut définir la rhétorique, une logique *ornée* » (278)

Sans doute le Vrai seul est beau, mais Desfontaines complète :

> « L'Auteur ne dit rien de la chaleur qui doit régner dans un Discours, sans quoi toute la justesse des idées, et toute la pureté du stile, ne forment qu'un écrit insipide et ennuyeux. » (279)

Morelly a vanté l'utilité de la Fable, c'est-à-dire du récit imaginaire, mythologique, contenant un enseignement ;

> « Mais je ne sçai, poursuit l'abbé, s'il [Morelly] a bien senti tous ses avantages [ceux de la Fable], et s'il a remonté à la vraye source du plaisir naturel attaché à l'apologue. » (280)

Desfontaines voit très bien que Morelly n'est pas un écrivain, au sens rigoureux et commun ; il a l'occasion de le souligner encore, à propos des exercices de *traduction libres* qu'envisage le pédagogue. Dans une longue digression, Desfontaines polémique en général avec les traducteurs contemporains, le P. Sanadon en particulier ; il leur reproche de ne pas savoir traduire les langues anciennes avec une « élégance littérale et poétique » (281). Inviter les jeunes gens à des *traductions libres,* c'est donc les inviter à la paraphrase ampoulée. La thèse de Desfontaines en matière de style impose une égale défiance de la sécheresse et de l'emphase : les deux écueils que l'œuvre de Morelly n'évitera pas toujours.

Le critique des *Observations* fait donc honneur à l'écrivain qu'il examine en le contestant sur un point aussi décisif. On n'est que plus disposé à considérer avec sérieux le désaccord de Desfontaines sur le contenu pédagogique de l'*Essai.* Ce désaccord est total.

Conservateur convaincu, Desfontaines est partisan des exercices de mémoire, de ces leçons inutilement récitées qui envahissent la journée scolaire (282) ; il est partisan du Thème, dès les premières leçons de latin ; et, généralement, de la méthode usuelle (283).

Aussi le parallèle des vieilles méthodes avec les nouvelles méthodes, que Morelly fait tourner à l'avantage des nouvelles, paraît-il insignifiant à Desfontaines (284). C'est avec, au moins du scepticisme, qu'il parle de l'*ordre naturel* de succession des matières d'enseignement (285). On sait qu'un certain nombre de portraits égayent la fin de l'*Essai ;* entre autres, on trouve celui d'un noble peu doué intellectuellement. Le commentaire de Desfontaines permet de penser qu'il s'agissait d'une *application :*

> « Il y a des sots dans toutes les conditions ; mais il ne faut pas juger du général par quelques cas particuliers. » (286)

Quels étaient les « cas particuliers » qui inspirèrent à l'auteur de l'*Essai* des traits de satire ?

On peut maintenant apprécier l'intérêt de l'*extrait* paru dans les *Observations.* Certes, il est d'un niveau satisfaisant parce que Desfontaines sait, en évitant les petites polémiques pédagogiques, faire porter sa désapprobation sur l'esprit philosophique dont l'œuvre de Morelly est l'émanation : paradoxes, refus de la logique ornée et jongleries de définitions (287). Plus précisément, l'extrait des *Observations* nous permet de penser que l'*Essai sur l'Esprit* tenait, par endroits, du pamphlet, plus que du traité technique et Desfontaines savait peut-être contre qui Morelly avait écrit son livre ; mais il savait sans doute aussi quels milieux lui étaient favorables.

Le Mercure de France.

Quelques jours après la publication de la 481ᵉ lettre des *Observations,* le *Mercure,* en juin 1743, rendait compte à son tour du premier ouvrage de Morelly.

La nouvelle pédagogie était, à cette date, un thème, depuis longtemps, familier, dans le périodique le plus « populaire ». Ainsi, en 1736, l'auteur d'un *Rudiment pratique, selon l'ordre Historique, Chronologique et Grammatical,* se montrait partisan de la méthode directe, du *Bureau Typographique* de Du Mas, des thèses de Le Fèvre, de Du Marsais, auxquelles il assimile celles de Rollin (288) ; ce pédagogue professionnel répondait aux objections qu'un principal de Collège provincial faisait aux nouveaux pédagogues.

Quelques années plus tard, en septembre et en décembre 1741, c'est encore une polémique de professionnels, qui oppose un partisan du *Bureau Typographique,* à Py-Poulain de Launay. L'apologie du système de Du Mas fait état de « protecteurs » de la méthode typographique (289), d'attestations de praticiens maîtres-à-écrire, de certificats, datés de 1730, 1732, 1737, en faveur du *Bureau* (290). Ces textes permettent de soupçonner que la nouvelle pédagogie n'était pas seulement une affaire d'idées, mais une affaire d'intérêts. On voit ici encore que les partisans des nouveautés cherchaient à mettre Desfontaines de leur côté (291).

Rédigée le 18 juillet 1742, à Paris, publiée en novembre 1742, une lettre riposte à un manifeste de juin contre les Thèmes (292). Cette fois le rédacteur n'est pas un tâcheron de la pédagogie (293) ; l'esprit éclairé qu'il est se sent choqué du ton dogmatique et du langage scientifique des novateurs (294). Il ne croit pas qu'on doive apprendre le latin, pour le lire facilement et le parler ; il se déclare du côté de Rollin pour ce qui regarde l'enseignement des principes de la grammaire (295). La méthode, à ses yeux, importe peu ; la « manière » des maîtres compte surtout (296). Il ne s'agit pas là d'un adversaire « commercial », si l'on peut dire ; mais idéologique : l'éducation est le reflet de la déchéance humaine (297). En pratique, la seule réforme possible doit venir d'un « génie supérieur », qui préparerait « quelques délibérations de la célèbre Faculté des Arts » (298) ; en termes d'aujourd'hui, il s'agit d'une « Commission », chargée d'établir « un rapport ».

Ce texte d'inspiration évidemment universitaire méritait, par lui-même, une certaine attention ; il le méritait surtout parce qu'il est contemporain de la lettre que Morelly écrivait à Vitry le 6 septembre ; à quelques semaines d'intervalle, on dispose de deux textes absolument inconciliables : le premier parisien, universitaire, réformiste, pessimiste ; le second provincial, marginal et qui fait confiance à l'enfant.

On peut multiplier les exemples de débats largement « publics », suscités par la crise de l'enseignement dans les Collèges. Les rédacteurs du *Mercure* savaient parfaitement sur quel terrain ils s'engageaient en rendant compte de l'*Essai sur l'Esprit.* Leur compte rendu de juin doit être interprété, dans ce contexte.

C'est en juin 1743 que le *Mercure* rend compte de l'*Essai*... de Morelly (299). Il ne faut pas se laisser abuser par le ton conventionnel de cet extrait : malgré les banalités de l'introduction et celles de la conclusion, de telle ou telle formule de liaison (300) ; malgré le résumé qui occupe la place la plus importante (301), on doit remarquer, en même temps que le doigté et la discrétion de l'éloge, la volonté du journaliste de justifier, d'innocenter l'auteur de l'*Essai... ;* le sentiment général qu'on éprouve est celui d'être en face d'une opération publicitaire à l'usage des gens du monde.

Et d'abord, l'extrait est prudent.

Morelly ne s'était pas fait le champion des langues mortes ; ici, on déclare qu'il en a montré l'utilité (302) ; la priorité accordée à l'explication des auteurs était justifiée, dans l'*Essai...,* par référence au Collège de France ; le *Mercure* allègue Rollin, c'est-à-dire l'Université (303). Desfontaines avait bien insisté sur la polémique relative aux *Thèmes ;* ici, elle est gazée (304). Morelly avait clairement désapprouvé et condamné les leçons de mémoire ; ici, on en parle avec modération (305). Les lois de physiognomie avaient déplu à Desfontaines ; le *Mercure*

accommode ce passage délicat de manière à le rendre amusant (306). Morelly ne recommandait pas vivement le *Bureau,* le *Mercure* déclare :

> « C'est pourquoi il [l'auteur] recommande l'usage du Bureau Typographique, pour apprendre promptement à lire aux enfans ; ce qui leur ouvre la porte des Sciences. » (307)

La méthode de l'*Essai*... permet de gagner du temps pour les autres matières *amusantes,* argument qui peut séduire des parents modernes : et le *Mercure* de le souligner :

> « Je ne dois pas oublier qu'il recommande d'employer le tems que cette méthode ménage, à donner aux enfans une teinture des Elémens d'Arithmétique, de Géométrie et des autres Arts. » (308)

En second lieu, le journaliste souligne qu'il y a de l'agrément dans l'*Essai*..., pour en tempérer le sérieux : ainsi est justifiée la digression sur l'Histoire (309), au style vif, qui égayera le lecteur. La page amusante sur les filles et leur excellente éducation sans maîtres est signalée à l'attention du beau sexe et de l'autre (310). Alors que Desfontaines avait critiqué les définitions des différents esprits ; ici, on lit :

> « C'est, à mon avis, un des endroits de l'Ouvrage qu'on lira avec le plus de satisfaction ; on y reconnaîtra sans peine un Auteur qui sçait réfléchir et méditer solidement. » (311)

Troisièmement : ce souci publicitaire ne nuit pas à la valeur de l'article : l'essentiel de la thèse de l'*Essai*... est dégagé. Morelly veut aplanir les difficultés, « et il ne sera contredit de personne », ajoute le rédacteur (312) ; naïveté, sans-doute, plutôt que finesse. Le *Mercure* a vu l'importance de la notion d'ordre :

> « L'Auteur ne se contente pas de recommander en général de présenter à l'ame les objets dans l'ordre naturel qu'elle suit ordinairement dans la maniere dont elle procede à leur occasion. Il parle de cet ordre dans lequel les connoissances ou s'accompagnent mutuellement, ou se succedent les unes aux autres... » (313)

Enfin, l'Histoire est présentée comme la pièce maîtresse de la pédagogie morellienne : « tout ce qu'il en dit mérite d'être lu » (314). Aux traits caractéristiques de l'article du *Mercure,* on peut ajouter les remarques obligeantes placées ici et là : les raisons de l'auteur sont solides (315) ; son plan naturel (316) ; il présente ses propositions avec modestie (317), quand même il serait plus hardi que les autres réformateurs (318) ; sa galerie de portraits a une manière vive (319).

Morelly aurait écrit lui-même cet extrait, il ne l'eût pas mieux fait : on cherche à attirer le grand public, sans froisser les fanatismes. Ce souci de stratégie commerciale n'édulcore pas scandaleusement le livre d'un novateur. Le rédacteur, quel qu'il soit, était un diplomate.

Au moment même où le *Mercure* rend compte de l'*Essai,* paraît cette *Lettre de M.D. à M.L...,* dont j'ai parlé plus haut. Je crois avoir établi qu'il s'agissait d'un texte émanant de milieux proches de Du Marsais. En réponse à l'abbé Desfontaines, on y faisait l'éloge de la nouvelle pédagogie et celui de son récent représentant, Morelly (320).

Ainsi reconnu par l'école de Du Marsais, Morelly pouvait ressentir quelque fierté ; mais le grand public, celui qui fait la fortune, restait réservé : les *Observations* et le *Mercure* en sont le témoignage. Restait la presse savante.

Le Journal de Verdun.

Dès son numéro de juin 1743, le *Journal de Verdun* avait annoncé l'*Essai sur l'Esprit* (321) ; en deux livraisons, décembre 1743 et février 1744, il donne un important *extrait* de l'ouvrage : huit pages pleines résument objectivement les deux premières parties ; aux deux dernières, trois pages hâtives seulement sont consacrées et le journaliste s'en excuse (322).

L'objectivité du ton se remarque aux détails suivants : aucun commentaire n'est fait sur les attaques de Morelly contre les méthodes anciennes (323) ni sur la

critique des exercices de mémoire (324) ni sur la physiognomonie (325) ; points qui avaient soulevé la désapprobation de Desfontaines ou son scepticisme amusé.

Mais le *Journal de Verdun* marque une certaine politesse, sinon de l'enthousiasme : le système de l'*Essai* est « ingénieux » (326) ; l'auteur croit « avec raison » qu'en s'écartant de sa méthode, on errera (327). « Il n'y a rien de plus sensé que ses réflexions sur la Physique expérimentale » (328). En général, « ce système d'éducation est très recherché [c.a.d. *peu commun*] et fort sensé » (329). L'alliance de deux mots, presque contradictoires, s'oppose formellement à la tirade de Desfontaines sur les *paradoxes* morelliens. D'autre part, *sensé* est une espèce de leit-motiv de la critique de l'*Essai* : il est dans la *Lettre de M.D.* (330) ; il est chez Desfontaines (331).

Les compliments ne manquent pas et sont variés : dans l'*Essai,* « on verra avec plaisir l'origine des sciences et des Arts... » (332) ; sur les préjugés de religion, Morelly a des « réflexions très judicieuses » (333) ; le troisième chapitre de la dernière partie « roule sur un principe excellent » (334).

Sur trois points importants, le journaliste se révèle un lecteur attentif : il note l'importance de l'Histoire dans l'ouvrage (335) : Morelly, dit-il, propose une « méthode nouvelle », différente de celles de « Messieurs de Marsais (sic), Fremi et Dumas » (336) ; il ne le confond donc pas simplement avec la masse des novateurs antérieurs et souligne, à propos des jeux éducatifs, que Morelly ne les accepte pas sans réserves : « il remarque, suivant son usage, les défauts de ces jeux » (337). Les *novateurs* étaient indifférents, au mieux, à l'égard des Collèges, le journaliste du *Journal de Verdun* constate que Morelly se montre préoccupé d'accommoder « ses principes tant à l'éducation commune dans les Collèges, qu'à l'éducation particulière, ce qui les rend plus importans » (338).

L'extrait s'achève tant en décembre qu'en février sur une note d'enthousiasme mesuré : l'*Essai sur l'Esprit* sera suivi d'un autre essai qu'on attend « avec impatience ». Le *Mercure* avait déjà conclu dans le même style ; cela n'empêchera pas les deux périodiques, le premier d'oublier le second *Essai,* attendu avec impatience ; le second, de le condamner.

Quoi qu'il en soit, en 1744, Morelly pouvait penser que le *Journal de Verdun* lui avait consacré un article favorable.

Le Journal des Sçavans.

Le ton du *Journal des Sçavans* est le plus froid. Comme son confrère du *Journal de Verdun,* le journaliste constate qu'il est difficile de rendre compte d'un ouvrage comme l'*Essai sur l'Esprit,* en raison de sa concision (339).

Le spécialiste qui a été chargé de l'article (340) est, en général, plus précis dans ses remarques ; à la différence de Desfontaines, mais comme le *Journal de Verdun,* il approuve l'intention de Morelly d'adapter la méthode directe aux Collèges aussi bien qu'aux éducations particulières (341).

Dans cet extrait équilibré, où les quatre parties de l'*Essai* sont également représentées, l'essentiel de l'ouvrage apparaît : les thèmes physico-psychologiques de « tout le méchanique des impressions » (342) ; le principe universel de la « méthode de la nature », consistant à modeler l'apprentissage d'une langue sur l'apprentissage de la lecture et de la langue maternelle :

> « ... sans s'embarrasser de la question si les Traductions peuvent tenir lieu des originaux [...] toujours en conséquence de son principe universel, il [M.Morelly] préfère la méthode de la nature... » (343)

En opposant *textes originaux* à *traductions,* le journaliste fait allusion aux diverses méthodes, particulièrement celle de Du Marsais, qui utilisent un texte latin mis en « ordre naturel », c'est-à-dire, dans l'ordre de la phrase française ; comme la *Lettre de M.D.,* comme le *Journal de Verdun,* le *Journal des Sçavans*

voit en Morelly le plus logique des novateurs. Sans réticences, il approuve la méthode directe, qui a pour elle des résultats concrets (344).

Le journaliste répond visiblement à Desfontaines, qui prétendait que les nouvelles méthodes n'ont « en leur faveur que quelques raisonnemens qu'un souffle renverse » (345). La *Lettre de M.D.* s'était contentée de riposter : « soufflez, si vous voulez... » (346). Pour le *Journal des Sçavans,* ce qui est en question, c'est la vérité scientifique et l'*Essai sur l'Esprit* mérite, à cet égard, l'approbation. Sur un point, cependant, la validité scientifique des thèses morelliennes est contestée :

> « On peut voir dans l'Auteur ses règles de phisionomie, dont il donne une explication physique tirée du plus ou moins d'aptitude des organes à transmettre à l'ame les impressions qui doivent occasionner ses idées.
> Quelque vraisemblance que M. Morelly ait tâché de donner à ses règles, il est sur qu'on peut compter d'avantage sur les démarches des hommes, pour les connoître, que sur la disposition méchanique de leurs visages. » (347)

L'intérêt de l'extrait du *Journal des Sçavans* réside donc bien en ceci qu'on discerne comment le premier livre de Morelly a été situé dans le mouvement des idées scientifiques de l'époque où il a été publié : l'*Essai sur l'Esprit* manifeste l'intention de fonder la connaissance de l'homme sur des lois. Intelligible pour des « sçavans », un tel ouvrage risque de heurter le grand public : tel est, sans doute, le sens de la conclusion du *Journal des Sçavans* :

> « Bien que l'Auteur ne puisse se flatter d'une approbation universelle, on doit lui sçavoir gré des peines qu'il prend pour perfectionner une Science aussi importante à la Société que celle de l'éducation. » (348)

*
* *

R. Coe a eu raison de dire que l'accueil, fait par la critique à l'*Essai sur l'Esprit,* a été « bienveillant » (349). Ce fut un réel succès dans une carrière médiocre. Mais il ne convient pas de se fier à l'apparence. S'il y a eu beaucoup d'échos à l'*Essai,* en fait, il n'a été accepté que dans le cercle très restreint des « practiciens » novateurs ; il n'a été compris que dans le cercle fermé des « sçavans ».

Quel intérêt présente ce livre pour nous, aujourd'hui ? Un intérêt documentaire d'abord, parce qu'il nous plonge dans les préoccupations intellectuelles d'un certain nombre de méconnus du printemps des lumières. Ensuite, bien que le livre de Morelly ait dû aisément se faire oublier entre les pédagogies de Buffier et de Du Marsais et celle de l'*Emile,* il reste que l'*Essai sur l'Esprit* continue courageusement la tradition humaniste des pédagogies du sourire et de la liberté. Enfin, les œuvres que Morelly a publiées après 1743, montrent qu'il avait pressenti mieux que d'autres pédagogues de quelle conséquence était pour l'ordre social le principe pédagogique de l'*ordre naturel.*

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) Cf. *La Régence,* colloque d'Aix-en-Provence (fév. 1966), Paris, Colin, 1970 ; A. Robinet, « Malebranchisme et Régence », p. 266. — Voir aussi pour une bonne compréhension de la pédagogie morellienne : *Le XVII[e] siècle et l'Education,* colloque de Marseille (1971), n° 88 de la *Revue de Marseille ;* A. Robinet, « Techniques de la pédagogie malebranchiste ».

(2) G. Lewis, « L'innéisme cartésien et sa critique par Lelarge de Lignac », *Rev. des Sc. H.,* 1951, p. 30 et *sq.*

(3) John J. Spink, « Un abbé philosophe... », *Dix-huitième siècle,* n° 3, 1971, p. 145 et *sq.*

(4) *Esprit..., Av.-Prop.*

(5) *Ibid.*, p. 237.

(6) *Oeuvres*, Paris, Duchosal et Millon, 1797 ; t. V, 292.

(6) *Esprit humain*, 243-5. R. Coe, *Le Philosophe Morelly*, thèse dactylographiée, p. 61-62, note 1 ; la liste de Morelly se retrouve dans J. Abbabie, *L'Art de se connoître soy-même...*, Lyon, Anisson et Posuel, 1701 (2ᵉ éd.), p. 97 : « selon la division reçue dans l'école »...

(8) L. Versini, *Laclos et la tradition...*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 526 : cf. Chinard, *Code*, 1950, p. 15 : l'homme pourrait, selon Morelly, « être façonné au gré de l'éducateur ».

(9) *Esprit...*, 44 ; *Cœur humain*, XV, 162.

(10) *Cœur humain*, p. XV. Parmi les contemporains de Morelly, *imagination* peut avoir d'autres sens : Vauvenargues, *O.C.*, éd. par H. Bonnier, Paris, Hachette, 1968, 210 ; Marivaux, *Journaux...*, éd. par F. Deloffre et M. Gilot, Paris, Garnier, 1969, 114, 396, etc...

(11) *Esprit...*, 19-20 ; cf. *Cœur...*, 14 : « Le *sentiment* est le premier mobile du cœur : c'est de l'impression que font sur lui les objets que les passions prennent, pour ainsi dire, leurs couleurs et leurs nuances... »

(12) *Esprit...*, 38 ; cf. *ibid.*, 122, 123, 125-6 ; cf. Du Marsais, *Oeuvres*, I, 21, etc...

(13) *Esprit...*, 130-131.

(14) *Essai sur l'esprit...*, p. 3. — La métaphore du miroir reparaît dans l'*Essai sur le cœur...* :

« [l'Ame des enfants] est une glace prête à recevoir l'image de tous les objets qui lui sont présentés ; avec cette différence qu'un miroir ne conserve cette image que tant que l'objet est présent ; au lieu qu'il suffit qu'un enfant en ait été frappé une seule fois, pour que l'impression dure toute la vie » (p. 47).

La métaphore du miroir est dans l'*Emile*, p. 132, mais c'est un miroir inerte ; chez Diderot, *O. Philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, *Réfutation suivie...*, p. 612, il s'agit, comme chez Morelly, d'un « miroir sentant, pensant, jugeant... » — *Table d'attente* se trouve chez Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1952, 886-7 ; *La recherche de la vérité par la lumière naturelle...*, dialogue publié en latin en 1701. — cf. Lamy, la *Rhétorique...*, p. 7. — Sur le vitalisme de la période où écrit Morelly : cf. J. Roger, *Les Sciences de la vie...*, Paris, Colin, 1963, analyse du cas de Hartsoeker (1722), p. 394 ; 431-6. — R. Coe admet le vitalisme de la philosophie morellienne : *Morelly, ein Rationalist...*, 283. — *Le Philosophe Morelly...* : « The soul is undefined [...], but because of its existence, Man is able to escape from the rigid pattern of materialist determinism » (p. 755).

(15) *Esprit...*, 53-4.

(16) *Ibid.*, 115-116 ; voir aussi, 326.

(17) *Ibid.*, p. 137 ; p. 42, l'âme ne peut refuser l'attention « à ce qu'elle voit sans peine et qu'elle peut facilement discerner » ; p. 57... « tant l'ordre admirable de ces petits phénomènes a de pouvoir sur l'âme. »

(18) *Recherche...*, *Préface*, p. XV.

(19) *Recherche...*, t. I, p. 199-200, t. II, p. 31 et *sq.* (Livre IV, ch. 7, 8) ; cf. aussi Buffier, *Société civile*, II, ch. 16, p. 145-146.

(20) *Recherche..*, t. I, 139. — Sur l'importante question de la pédagogie malebranchiste, cf. A. Robinet, *Techniques de la pédagogie malebranchiste*, colloque de Marseille, 1971 : *Le XVIIᵉ siècle et l'Education*, Supplément au n° 88 de la *Revue de Marseille*, Marseille, 1ᵉʳ trimestre 1972. — Sur les châtiments corporels la tradition humaniste est intransigeante : Erasme, *Declamatio de pueris...*, éd. par J.-Cl. Margolin, Genève, Droz, 1966, p. 426 *sq.* : « Personne n'écorche les enfants avec plus de cruauté que ceux qui n'ont rien à leur enseigner » (p. 428-29).

(21) *Entretiens...*, Lyon, J. Certe, 1694, 2ᵉ édition, p. 54-90, 2ᵉ entretien. Cf. aussi, *ibid.*, p. 40.

(22) *Op. cit.*, p. 43-45.

(23) *Op. cit.*, p. 388. — J. Ehrard, *Idée de nature...*, II, 422.

(24) *Le Spectacle de la nature ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle...*, Paris, les frères Estienne, nouvelle éd., 1755, t. VI, p. 151.

(25) J.-Cl. Chevalier, *Histoire de la Syntaxe...*, Genève, Droz, 1968, 665.

(26) J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 652-53 ; *Spectacle...*, t. VI, p. 160-161. — cf. aussi, p. 158, § sur *le rudiment* ; voir aussi, sur le *Bureau* : p. 137.

(27) R. Coe, *British Journal of Educational Studies*, 1957, n° 2, « The Concept of Natural order... », p. 158, a raison de parler de « the old direct method » : elle vient d'Erasme et de son empirisme (cf. *Declamatio de pueris...*, éd. Margolin, *op. cit.*, p. 444-445, p. 452-53 ; etc... Il suffit de lire ce court traité pour y retrouver tout le libéralisme des nouveaux pédagogues de 1720-1740), et de Comène (que Du Marsais cite, I, 3 : *Orbis sensualium*, 1666 ; et l'abbé Pluche, *op. cit.*, p. 144.Sur l'influence d'Erasme : *Declamatio...*, *op. cit.*, p. 112-116. — Sur Comène : vue d'ensemble, dans les *Grands pédagogues*, sous la direction de J. Chateau, Paris, P.U.F. 1956 (2ᵉ édit. 1961) p. 109-124, étude par J.-B. Piobetta, qui a édité la *Grande Didactique* de 1657 (Paris, P.U.F., 1952) ; voir pour quelques détails : J.-Cl. Chevalier, *Histoire de la Syntaxe...*, Genève, Droz, 1968, p. 384-5, il libère ses élèves des subtilités grammaticales ; p. 619 : rapports Comène-Du Marsais.

Le programme de cette pédagogie humaniste, dans sa formulation la plus sereinement lumineuse, se trouve en tête de la *Dialectique* de Ramus :

« ... ce que nous appellons enseigner n'est pas bailler la sapience mais seulement tourner et diriger l'esprit à contempler ce que de soy-mesme il eust pu apercevoir s'il se fut là tourné et dirigé. » (*Dialectique*, éd. M. Dassonville, *Travaux d'humanisme et de renaissance*, 1964, p. 61).

(28) *Recherche...* ; livre I, ch. XVIII-XX, p. 83-92.

(29) *Emile*, Pléiade ; IV, 241 ; sur l'opposition Rousseau-Locke : R. Mercier, *L'enfant dans la Société du XVIIIᵉ siècle*, Dakar, 1961, 185-6.

(30) *Pensées sur l'éducation...*, trad. Coste, Paris, David, 1747 ; t. I, XV.

(31) Gabriel Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle* ; Paris, Hachette, 1880, 2 vol. ; 2ᵉ édition, t. II, 25.

(32) *Emile*, Pléiade, IV, 374 : La liste des contradictions de Locke serait longue et elle exigerait une étude attentive ; on ne trouvera ici que le constat du fait sans l'explication historique : pour la *soumis-*

sion : I, 73, 75 ; pour la liberté : II, 154-55 (conséquence de cette duplicité : obliger les enfants à jouer pour les en dégoûter, II, 58) — apprendre par cœur, II, 126, 146-8. — ne pas apprendre par cœur : II, 181-182. — La vertu militaire louée : I, 142-143 (avec des nuances : II, 14-15) — Eloge de la vertu d'humanité : II, 29, 31 : on se rappelle que la tradition humaniste est absolument anti-militariste : Erasme, *Declamatio..., op. cit.,* « si bien qu'on reconnaissait en lui [un enfant battu et brutalisé] un futur bandit de grand chemin [...] un futur soldat de métier » (p. 434-35, en latin, *mercenarium militem*). Etouffer les passions : I, 70-71, 94, I, 249 etc... (Locke a horreur de la nature et des enfants : I, 39, 59, 101, etc...; il se méfie des mères : II, 49, 122 ; I, 60, 66) ; mais il flatte la vanité : II, 39 ; la curiosité : I, 252 ; II, 36, 38 mais il faut cacher certaines choses : II, 43, 58 ; écriture abrégée pour cacher ce qu'on écrit : II, 137. — crainte du vol, défense de la propriété : I, 262-3.

La certitude centrale de Locke est que la vie est une misère (II, 8, 13, 15, 16). Il est impossible de lire la pédagogie de Locke, sans l'éclairer par l'histoire de la vie intérieure de celui qui l'a conçue. C'est Locke qui est visé par Rousseau, au livre V de l'*Emile,* à propos des passions : Pléiade, IV, 778.

(33) En particulier, il veut détruire chez l'enfant la gourmandise, sous toutes ses formes : I, 32, 37, 46 ; 38, 39-40 ; 49, 58 ; 68 et *sq.* Il faut soumettre l'enfant à la société : I, 81, 82, 84, 136, 169 etc...

(34) *Education des enfans, op. cit.,* I, p. XIV.

(35) J. Ehrard, *Idée de nature...,* t. I, p. 388 ; sur Pope et Voltaire, le point exact de leurs relations intellectuelles, de 1726 à 1733, R. Pomeau, *Religion de Voltaire, op. cit.,* p. 128-129 et p. 129 note 76.

(36) *Essai sur la critique,* 1717 (trad. Robeton), 1730 (trad. Du Resnel), 1736 (trad. Silhouette), 1737, 1738, 1748 ; 1739, *Essai sur l'Homme* (trad. de Seré). Morelly cite Pope, dans l'*Esprit humain...,* p. II (n.p.) de *l'Avant-Propos,* p. 228, 248, 297. — Voltaire rappelle que le *Tout est bien* a d'abord été un thème de Shaftesbury et Bolinbroke avant d'avoir été vulgarisé par Pope, cf. Voltaire, *Oeuvres historiques,* la Pléiade, *op. cit.,* p. 1196, article *Louis Racine :* il [L. Racine] s'élève quelquefois, dans *la Religion* contre le *tout est bien* des lords Shaftesbury et Bolinbroke, si bien mis en vers par Pope. »

(37) J. Ehrard, *Idée de Nature..., op. cit.,* II, 642.

(38) *Emile,* Pléiade ; IV, 358.

(39) *Essai sur l'Esprit...,* 97, 59-60, 61-2, 63 : le Bureau typographique de Du Mas.
R. Coe, « The concept of Natural order... », *British Journal..., loc. cit.,* p. 151-152. L'histoire détaillée des Delaunay père et Fils, de leur organisation financière et publicitaire et de leurs relations serait à faire. Les débats pédagogiques n'étaient pas désincarnés.

(40) Cf. par exemple : Pluche, *Spectacle... ;* VI, 22, 73.

(41) *Pensées sur l'éducation..., op. cit.,* II, 149 ; voir aussi, 187-8.

(42) *Oeuvres ;* I, 5.

(43) *Esprit...,* 57, 58, 88-92.

(44) *Histoire critique...,* II, 141.

(45) Du Marsais, *Oeuvres,* I, 251 ; *Esprit,* 82, 124. Pour les débutants, Du Marsais est également partisan de la vitesse, *Oeuvres,* I, 9-10. — Compayré, *op. cit.,* II, 30, a tort de faire honneur à Pluche d'abréger le rudiment et de prôner la rapidité. Pluche suit l'usage de Rollin : *Spectacle,* VI, 161 ; il critique la lecture selon Du Marsais, *ibid.,* 160.

(46) *Essai sur l'Esprit...,* p. 160.

(47) *Ibid.,* 87 ; cf. aussi : 92-93.

(48) Du Marsais, *Oeuvres ;* I, 25, 183-184, 212, 221, 227 (paginée par erreur 225), 255.

(49) *Esprit...,* 79.

(50) *Ibid.,* 42 ; même expression dans l'*Emile,* Pléiade, IV, 432.

(51) *Esprit...,* 68.

(52) *Emile, op. cit.,* IV, 267.

(53) *Ibid.,* 247.

(54) *Ibid.*

(55) *Esprit...,* 87, 88, 121.

(56) *Ibid.,* 91-92, 86, 111 ; cf. Du Marsais, *Oeuvres,* I, 131 ; III, 44-5.

(57) *Esprit...,* 88.

(58) *Ibid.,* 91.

(59) *Ibid.,* 127 ; cf. Du Marsais, *Oeuvres ;* I, 10.

(60) *Esprit...,* 93.

(61) *Ibid.,* 94.

(62) *Ibid.,* 217.

(63) *Essai sur l'Esprit...,* p. 226. — *Emile,* Pléiade, IV, 533 : ...« pour peu que le maître apporte de prudence et de choix dans ses lectures... »

(64) *Essai sur l'Esprit...,* p. 262.

(65) *Ibid.,* p. 263.

(66) *Ibid.,* p. 347.

(67) *Ibid.,* p. 349.

(68) *Ibid.,* p. 278. — Même thème et même démarche, cf. *Essai sur le Cœur...,* p. 139-140.

(69) *Ibid.,* p. 336.

(70) *Ibid.,* p. 145.

(71) *Education des enfans,* II, 194.

(72) *Les grands pédagogues, op. cit.,* p. 210. — G. Chinard, *Code,* 1950, p. 16, sans préciser, dit que Morelly proteste contre les classes nombreuses ; ce n'est pas vrai, s'il fait allusion à l'*Esprit humain... ;* au contraire, dans le *Cœur humain...,* p. 74-75, il se plaint que les *maîtres de pension* prennent trop d'élèves : « La cause du peu de progrès que font les enfans dans la plupart des pensions, c'est le trop grand nombre qu'il y en a et de différentes classes... » — cf. Locke, *Education...,* I, 137 *sq.*

(73) *Essai sur l'Esprit...,* p. 127.

(74) Cf. J.-Cl. Chevalier, *Hist. de la Syntaxe... op. cit.,* p. 380.

(75) *Essai sur l'Esprit...,* p. 127 ; p. 138-3 ; p. 141.

(76) *Education des Enfans*, t. II, 232.

(77) *Oeuvres*, I, 3-4 ; cf. Compayré, *Hist. critique*..., II, 146 ; sur Le Fèvre, Du Marsais, *Oeuvres*, I, 129-130, 167-8, 170, 178.

(78) *Essai sur l'Esprit*..., p. 83.

(79) *Emile ; op. cit. ;* IV. 454 ; cf. aussi, 430.

(80) *Esprit*..., 46-47.

(81) *Spectacle*..., t. VI, p. 133.

(82) *Education des Enfans*, II, 112.

(83) *Essai sur l'Esprit*... p. 67. — C'est la thèse d'Erasme, *Declamatio*..., éd. Margolin, *op. cit.*, p. 409, 413, 380. — Cf. aussi, p. 456 : « Nunquam satis mature incipitur, quod nunquam absolvitur ».

(84) *Essai sur l'Esprit*..., p. 94 ; cf. aussi, p. 67 ; *Essai sur le Cœur*..., p. 153 : « Qu'on emploie à l'étude la première jeunesse, rien de mieux ; ce seroit un tems perdu qu'il faut occuper. »

(85) *Essai sur l'Esprit*..., p. 128 ; p. 107, Morelly fait remarquer que sa méthode fait gagner du temps pour d'autres matières ; p. 67 : « ... c'est alors qu'on doit mettre à profit un tems toujours trop court ». Cf. Du Marsais, *Oeuvres*, I, 9, 37, 207, 237 etc...

(86) *Emile*, Pléiade, 435-6.

(87) *Ibid.*, Pléiade, IV, 420-21. — *Ibid.*, Pléiade, IV, 486 ; *Essai sur l'Esprit*..., p. 252. *Emile*, Pléiade, IV, 430 ; *ibid.*, p. 435 : Emile fait lui-même ses cartes.

(88) *Emile*, Pléiade, IV, 447.

(89) *Essai sur l'Esprit*..., p. 136.

(90) *Ibid.*, p. 375.

(91) *Ibid.*, p. 76.

(92) Cf. J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 387 : sur les rapports de l'usage et de la raison chez Quintilien. *Essai sur l'Esprit*..., p. 358.

(93) *Ibid.*, p. 149.

(94) *Ibid.*, p. 123.

(95) *Ibid.*, p. 124.

(96) *Ibid.*, p. 110-111.

(97) *Emile*, Pléiade, IV, 419.

(98) *Emile*, Pléiade, IV, 442. — R. Coe n'est pas nuancé lorsqu'il parle en ces termes de la pédagogie de Rousseau : « ... and the principle of « amusement » should dictate, not merely the method of teaching, but even the choice of subjects taugh. » *British Journal*..., *loc. cit.*, p. 156-7.

(99) *Essai sur l'Esprit*..., p. 88 ; cf. Malebranche, *Recherche*.., t. I, 142-143. Le thème des jeux éducatifs est un lieu commun de la tradition humaniste, cf. Erasme, *Declamatio*..., *op. cit.*, p. 449-455 ; mais Erasme met en garde contre les jeux éducatifs trop compliqués, inspirés par des appétits commerciaux.

(100) *Essai sur l'Esprit*..., p. 142-143.

(101) *Emile*, Pléiade, IV, 394.

(102) *Oeuvres*, I, 39. *Ibid.*, I, 25.

(103) *Essai sur l'Esprit*..., p. 43.

(104) *Ibid.*, p. 149.

(105) *Ibid.*, p. 115.

(106) *Ibid.*, p. 137.

(107) *Emile*, *ibid.*

(108) *Education*... ; II, 138 et *sq.* ; 141-142 ; 187.

(109) Compayré, *Hist. critique*..., II, 30-31, ne précise pas exactement le point sur lequel Pluche s'insurge : il ne s'agit, pour l'auteur du *Spectacle*..., que de condamner l'usage quotidien du latin, comme langue parlée dans les Collèges. Pour le latin, comme matière scolaire, Pluche suit purement Rollin ; *Spectacle*..., t. VI, p. 157-158. — Compayré, II, 161 : exprime avec exactitude la position de la nouvelle pédagogie, issue de Du Marsais. — cf. J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 372-373.

(110) *Esprit*..., 96-7 ; voir aussi, 76.

(111) Voyez Compayré, *Hist. critique*..., II, 141-142 ; il reproche à Du Marsais de faciliter l'étude du latin.

(112) *Esprit*..., 85.

(113) *Ibid.*, 325.

(114) *Ibid.*, 75-76.

(115) *Ibid.*, 169.

(116) J. Ehrard, G. Palmade, *L'Histoire*, Paris, Colin, coll. U, 1964, p. 38-40 : *L'érudition collective.* — Sur la place de l'Histoire dans les programmes : G. Snyders, *La pédagogie en France, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Paris, P.U.F., 1965, p. 86-98 ; 367-74. — Les manuels d'histoire sont signalés dans le *Mercure*, ainsi, en décembre 1736 : p. 2.712-13 : *Principes de l'Histoire, pour l'éducation de la jeunesse, par années et par leçons, seconde année* par l'abbé Lenglet-Dufresnoy, chez de Bure l'aîné..., Paris, 1732. En 1ère année, Histoire de l'Ancien Testament, Egypte, Assyrie, Mèdes, Perses. Deuxième année... « en continuant le même plan », histoire générale et en particulier la Grèce ; p. 2.715 : « tout un corps d'Histoire formé sur un même Plan, qui vient d'une main qui a fait toute sa vie une Etude particulière de l'Histoire ».

Sur la notion de vérité historique : cf. R. Mercier, *Une controverse sur la vérité historique*, in *La Régence* (colloque d'Aix, févr. 1968), Paris, Colin, 1970 ; p. 294 et *sq.* ; voir aussi : *Religion, érudition et critique à la fin du XVII[e] siècle et au début du XVIII[e] siècle*, Bibliothèques des Centres d'études spécialisés, Paris, P.U.F., 1968. — Une étude précise sur Houtteville : G. Besse, « Philosophie — Apologétique — Utilitarisme », in *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970. Sur N. Fréret, René Simon, « Nicolas Fréret, Académicien », *Studies on Voltaire* XVII, Genève, 1961.

(117) Le P. Buffier s'exprime en malebranchiste dans son *Cours de Sciences* de 1732 : « L'Histoire [...] n'entre point dans l'ordre des facultés qui ont essentiellement le nom de Sciences »... cité par G.

Snyders, *La pédagogie en France, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, Paris, P.U.F.*, 1965, p. 88.

(118) *Education...*, II, 195-196, § 187 ; p. 237, § 207.

(119) *Ibid.*, II, 198 ; 189.

(120) *Ibid.*, 198.

(121) *Ibid.*

(122) *Ibid.*, II, 199.

(123) *Ibid.*, II, 198.

(124) *Ibid.*, II, 197 ; cf. J. Ehrard, l'*Histoire, op. cit.*, p. 42.

(125) De 1729 à 1768 paraissent les 33 volumes de publications de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris, Imprimerie Royale). Sur la chronologie de la formation de l'esprit historique : « Pour une histoire de la pensée de Fontenelle », J. Dagen, *R.H.L.F.*, 1966, n° 4, p. 619-641 : *de l'Histoire* serait de 1720 ; mais, cf. *Correspondance*, A. Niderst — J. Dagen, *R.H.L.F.*, 1968, n° 1, p. 152-159 ; il est probable que dès 1680, les idées de Fontenelle sur l'histoire étaient en circulation. La chronologie des essais historiques de Voltaire montre que Du Marsais et Morelly pouvaient être alertés sur les problèmes historiques : 1729, préparation de *Charles XII ;* 1731, publication ; 1732, début du *Siècle de Louis XIV ;* (1734, *Considérations...* de Montesquieu) ; 1738, manuscrit du *Siècle... ;* 1739, début de publication, *Recueil de pièces fugitives ;* 1741, début de l'*Essai sur les mœurs ;* 1742, *Remarques sur l'histoire* (importance de l'histoire moderne). — cf. J. Ehrard, *Idée de nature...*, II, 759-762 ; éd. des *Considérations...*, Paris, G.F., 1968, p. 17.

(126) J. Ehrard et G. Palmade, *l'Histoire, op. cit.*, 25. — cf. *Esprit...*, 196, 357, 172, 195-6.

(127) *Ibid.*, 353.

(128) *Ibid.*, p. 67 ; p. 351-2 ; cf. aussi Fontenelle :

« Je fais à ma fantaisie des mœurs et des gouvernements qui ne sont pourtant pas contraires aux principes qui nous sont essentiels ; et je dis : Tout cela est quelque part ; si ce n'est pas cela, c'est quelque chose d'approchant ; voilà tout le tour du monde fait. »
cité dans *R.H.L.F.*, 1968, n° 1, p. 156 ; cf. J. Ehrard et G. Palmade, *op. cit.*, 30.

(129) *Essai sur l'Esprit...*, p. 352-353.

(130) *Ibid.*, p. 355-56.

(131) *Ibid.*, p. 325-336 ; 337-349.

(132) *Emile*, Pléiade, IV, 526.

(133) *Ibid.*, 655 : « Chaque sorte d'instruction »... — cf. aussi, *ibid.*, 526-527.

(134) J. Ehrard, G. Palmade, *op. cit.*, p. 24.

(135) *Essai sur l'Esprit...*, p. 172.

(136) *Recherche...*, t. I, p. 151 (Livre II, début du ch. 4).

(137) *Ibid.*, p. 161 ; rapprocher la satire dirigée par Malebranche contre les commentateurs (Livre II, ch. VI) de la page de La Bruyère : ch. XIV, § 75.

(138) *Essai sur l'Esprit...*, p. 171 ; (cf. *Essai sur le Cœur...*, p. XXIV).

(139) *Ibid.*, p. 168, p. 187. — J. Ehrard, G. Palmade, *op. cit.*, p. 27. — C'est un lieu commun ; par ex. : Abbé Nicolle de la Croix, *Géographie moderne, précédée d'un petit traité de la sphère et du globe*, Paris, Hérissant, 1762, 2 vol. (1[re] éd. 1748) : *Préface*, p. I, la Chronologie « qui a ses épines ».

(140) *Essai sur l'Esprit...*, p. 205.

(141) *Ibid.*, p. 267 et *sq.*, Morelly cite des pages de l'*Essai concernant l'esprit...*, Livre IV, ch. 15, p. 240-274. — Les préoccupations historiques de Montesquieu ne sont pas plus sérieuses vers 1730, cf. *Grandeur et décadence...*, éd. G.-F., Paris, 1968, *Préface* de J. Ehrard, p. 17.

(142) *Essai sur le Cœur...*, p. 91-92.

(143) *Emile*, Pléiade, IV, 415 ; cf. aussi, 527-528 :

« ... que m'importent les faits en eux-mêmes, quand la raison m'en reste inconnue ? [...] L'historien m'en donne une, mais il la controuve ; et la critique elle-même, dont on fait tant de bruit, n'est qu'un art de conjecturer, l'art de choisir entre plusieurs mensonges celui qui ressemble le mieux à la Vérité. »

Cf. P. Burgelin, *Rousseau et l'histoire*, in *De Ronsard à Breton* (en hommage à Marcel Raymond) Paris, Corti, 1967, p. 110 *sq.* ;la formule, *lecture humaniste*, se trouve p. 111.

(144) E. Cassirer, *La philosophie des lumières, op. cit.*, p. 194 *sq.* ; l'histoire sert à étayer les thèses déistes : L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés, op. cit.*, p. 182 ; de même, pour les thèses aristocrates, D. Richet, « Autour des origines idéologiques... », *Annales*, Janv.-Févr. 1969, p. 8-9, etc. — cf. *Religion érudition et critique à la fin du XVII[e] siècle*, Paris, P.U.F., 1968.

(145) *Basiliade*, II, 231 *sq.*, chant XII : il s'agit d'un commentaire sur des peintures :

« Considérez, Seigneur, cette femme assise dans le dernier de ces tableaux, comme spectatrice de toutes ces peintures ; il semble qu'elle n'ose considérer de trop près, ni trop attentivement les objets qui l'environnent ; elle n'a la liberté que de porter la vue dans le lointain... »

R. Coe n'a consacré à l'histoire, dans l'œuvre de Morelly, qu'une note relative à l'utilitarisme (*Le philosophe..., op. cit.*, p. 242, note 1). Le sens précis du passage de la *Basiliade* lui a du reste échappé ; il faut le lire, moins comme une protestation contre l'historiographie des régimes propriétaires, que comme un témoignage du sens pamphlétaire de Morelly ; il ne s'intéresse pas à la théorie de l'histoire mais à la censure politique.

(146) Locke est tout-à-fait sceptique à l'égard de l'Histoire : *Essai concernant..., op. cit.*, t. IV, Livre IV, ch. 16, § 11 et *sq.*, p. 267 ; Morelly ne cite pas la page de Locke sur l'échelle des êtres : *ibid.*, p. 271-273 ; pour la Révélation, la Foi, Locke, *op. cit.*, p. 274-275 ; Morelly, *Essai sur l'Esprit...*, p. 270-271 ; les *miracles*, Locke, p. 274 ; Morelly, p. 271.

(147) *Esprit...*, 230.

(148) *Ibid.*, 265. La distinction entre *vérité morale* et *vérité métaphysique* se trouvait dans Locke : *Essai concernant...*, t. IV, 43 (cité par Morelly, *Esprit*, 257) ; 180-81 : « d'avoir l'idée d'une chose dans notre Esprit, ne prouve pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme »... — Le scepticisme morellien porte plutôt sur la certitude scientifique au sens moderne du mot : « ... nous n'avons

presque rien de scientifique sur les corps » (p. 258-9). Les véritables certitudes sont *métaphysiques* (p. 255-6). Ce thème n'est pas dans Locke, mais dans Buffier : *Traité*..., *op. cit.*, 306, 308.

(149) *Essai sur l'Esprit*..., p. 160 : « Si on craint de la dégoûter [l'âme] par trop d'uniformité, que l'on varie, non les idées, ni leur arrangement, mais leurs signes et leurs expressions... » — cf. Locke, *Essai concernant*..., « signes des idées », *op. cit.*, t. III, p. 48.

(150) *Essai sur l'Esprit*..., p. 161 : « Au reste, la conversation et le commerce de la vie fournissent mille et mille occasions de rappeler tout ce que nous avons appris... » — cf. aussi, p. 145 : l'éducation naturelle des filles.

(151) *Ibid.*, 161.

(152) *Ibid.*, 161-2.

(153) *Ibid.*, 168.

(154) *Ibid.*, 152.

(155) *Ibid.*, 173.

(156) *Ibid.*, 165.

(157) *Ibid.*, p. 166-167. Le *Petit cathéchisme historique* est de l'abbé Fleury : *Petit cathéchisme [...] par demandes et réponses*..., Paris, P. Emery, 1703. L'abbé Pluche le place dans la bibliothèque de la jeune fille (*op. cit.* VI, p. 81) ; Gaullyer le recommande, *Méthode pour commencer*..., p. 79 ; l'abbé Fleury a pratiqué la critique historique de la Bible, R. Pomeau, *Religion*..., *op. cit.*, p. 70. — Disciple de Bossuet, il est de tendances gallicanes. Le Flamanc, *Utopies prérévolutionnaires*..., Paris, Vrin, 1934 : p. 109-110, le regarde comme la source du thème utopique de la vie indépendante et naturelle des patriarches ; on sait que ce thème, ou ce mythe, est dans la préface de la *Julie*, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1960, p. 749. — Les *Selectae e profanis scriptoribus historiae*... (Paris, 1727) sont de Heuzet, cf. *Les grands pédagogues*, article *Rollin* par Mesnard, p. 156, note ; les *Selectae*... sont peu goûtées de Gaullyer, l'adversaire de Du Marsais, cf. *Méthode pour commencer les Humanités*..., Paris, Vve J.-B. Brocas, 1731, p. 98 :

« ... le *Selectae Historiae* qui est composé des morceaux de plus de cent auteurs tant Grecs que Latins, et qui ne ressemble pas mal à un habit d'Arlequin cousu de plusieurs pièces de différentes couleurs, non seulement n'est pas nécessaire, mais ne servira jamais de rien pour l'intelligence d'aucun auteur. Je supprime la conclusion qui est très facile à tirer. »

Justin est cité par Le Fèvre, *Méthode*..., p. 7, ainsi qu'Eutrope et Aurélius Victor. — Passer du général au particulier est une démarche de la méthode de Ramus, cf. *Dialectique*, éd. M. Dassonville, *op. cit.*, p. 12-13, cf. p. 25-26, citation des *Partitiones ;* cf. *Dialectique : Péroraison de l'invention*, p. 100 :

« ... quand il [l'homme] aura devant ses yeux l'art d'inventer par ces genres universels, comme quelque mirouër luy représentant les images universelles et généralles de toutes choses, il luy sera beaucoup plus facile par icelle recognoistre les espèces singulières »...

Sous une autre forme, c'est la même démarche, dans la pédagogie de Le Fèvre, *Méthode pour commencer*..., *op. cit.*, p. 32, à propos de Justin « ce livre fut relu » ; la première lecture ne tenait compte que des grandes lignes de la géographie ancienne ; la seconde lecture s'attache aux particularités ; p. 28-29, parcours de la carte « mais fort legerement » (p. 29) ; « à la seconde lecture d'Eutrope je lui fis voir la Toscane et le Latium antique d'Ortelius » [il s'agit d'un traité de géographie]. — On pourrait appeler cette démarche pédagogique celle du *canevas* (cf. *Essai sur l'Esprit*... p. 165 : « On doit d'abord voir les abrégés qui sont comme des canevas pour quelque chose de plus étendu... » ; p. 173 : « Il faut s'attacher à un plan d'histoire... ») — Le P. Lamy parlait d'*ébauche :* « ce n'est qu'une première *Ebauche* qu'on perfectionnera dans la suite » (*Entretiens*..., p. 47).

(158) cité par G. Snyders, *op. cit.*, p. 90.

(159) *Essai sur l'Esprit*..., p. 187.

(160) *Ibid.*, p. 192-193.

(161) *Ibid.*, 193-4.

(162) *Ibid.*, p. 246-254.

(163) *Ibid.*, p. 250-251.

(164) Compayré, *Hist. critique*..., t. I, p. 447.

(165) *Emile*, Pléiade, IV, 528, note. — de Vertot est un janséniste du cercle de Noailles : R. Simon, *Nicolas Fréret*, p. 131, note 3 ; en 1714, il fut l'adversaire de Fréret.

(166) Cité dans J. Ehrard et G. Palmade, *L'Histoire*, *op. cit.*, p. 161 ; voir aussi, *ibid.*, p. 172-173.

(167) *Essai sur l'Esprit*..., p. 197.

(168) Cf. Voltaire, *Avant-Propos* de l'*Essai sur les mœurs* (1758), J. Ehrard, G. Palmade, *op. cit.*, p. 171.

(169) *Ibid.*, 155. — Dans l'*Essai sur le Cœur*, Morelly veut aussi fonder l'enseignement religieux sur l'histoire « bien constatée » de la religion (p. 190). — En revanche Pluche (VI, 80) limite l'enseignement religieux aux quatre évangiles, aux *Actes des apôtres* et au catéchisme diocésain : ... « parce que la doctrine chrétienne ressembleroit à une secte de Philosophes, si nous ne la devions qu'à nos lectures, et non à la Mission du Pasteur chargé de nous l'apprendre ».

Gaullyer, dans *Méthode pour commencer*..., p. 118 exige également la pratique du cathéchisme diocésain.

(170) *Esprit*, 155-6.

(171) *Ibid.*, 157-158.

(172) *Ibid.*, p. 157 ; p. 155-6 ; cf. B. Lamy, *Entretiens*..., p. 43-45.

(173) *Ibid.*, p. 158 ; cf. Malebranche, *Recherche*... *;* I, 157 ; Lamy, *Entretiens*..., 388.

(174) *Essai sur l'Esprit*..., p. 168. — Les hiéroglyphes sont à la mode : cf. *Journal des Sçavans*, mai 1744, p. 303. Le Comte de Caylus s'y intéresse : R. Godenne, « Agréable diversité des Oeuvres Badines du Comte de Caylus », *Dix-huitième siècle*, n° 1, 1969, p. 262.

(175) *Ibid.*, p. 51.

(176) *Ibid.*

(177) *Ibid.*, p. 232.
(178) *Ibid.*, p. 46-47.
(179) *Ibid.*, p. 169 ; cf. Fénelon, *Lettre à l'Académie, op. cit.*, p. 116, le bon historien « fait raisonner » son lecteur, « sans lui faire aucun raisonnement... »
(180) *Essai sur l'Esprit...*, p. 169-170. — cf. *Considérations...*, éd. G.-F., *Préface* de J. Ehrard, p. 13-16.
(181) *Essai sur l'Esprit...*, p. 171.
(182) *Ibid.*, p. 172.
(183) *Ibid.*, p. 194.
(184) *Ibid.*, p. 250.
(185) *Ibid.*, p. 251.
(186) *Ibid.*
(187) *Essai sur l'Esprit...*, p. 47.
(188) *Ibid.*, p. 51 ; cf. 103, 105, 107.
(189) Géographie, *Essai sur l'Esprit...*, p. 214 ; « livres de voyages », *ibid.*, associés à « l'histoire de nos tems ».
(190) *Essai sur l'Esprit...*, p. 225.
(191) *Ibid.*
(192) *Ibid.*, p. 221-222 ; p. 224.
(193) *Ibid.*, p. 222, p. 224.
(194) *Ibid.*, p. 230 ; énumération des exercices : p. 227-230.
(195) *Ibid.*, p. 231-282 : R. Coe s'y arrête : *Le Philosophe Morelly...*, p. 340-41.
(196) *Ibid.*, p. 246-254.
(197) Ce dogmatisme ne peut être compris que dans le contexte culturel du temps ; Buffier s'explique sur ce qu'est la *Méthode*, dans une page de la *Société Civile*, p. 6, non paginée :

« ... ceux qui connaissent à fond la nature des sciences verront combien elles sont abrégées par l'usage de la méthode et de la précision qui va au terme par le plus droit chemin ; car réunissant dans un même point de vue les différents objets, qui peuvent avoir rapport ensemble ; toutes les sciences ne sont plus en quelque manière, que la même, sous différens regards : c'est une sorte de Pierre Philosophale avec laquelle on parvient à tout. »

Sur le mot *méthode*, cf. *Livre et Société dans la France du XVIII*e *siècle*, Paris, Mouton, 1970, t. II, Alessandro Fontana, *L'ensemble « méthode »*, p. 166 : il s'agit bien chez Morelly, comme chez Buffier des sens : *ordre généalogique, ordre encyclopédique* et *trajet circulaire : Esprit...*, 242 :

« C'est ainsi que, par un cercle continuel, la Philosophie nous fait faire comme ceux qui voyagent autour du monde : elle nous fait partir d'un lieu pour y revenir par le côté opposé à celui de notre départ. »

Cf. aussi : *Journal des Sçavans*, oct. 1744, p. 604 et *sq.*, extrait de l'*Encyclopédie* de Chambers ; p. 606, col. A. — Mêmes emplois dans *Emile*, « chaîne des sciences » (Pléiade, IV, 436) ; « cours d'étude » (*ibid.*, 523).

(198) *Essai sur l'Esprit...*, p. 86-87 ; sur la pratique de cette lecture constante, p. 138, p. 141, p. 153-4 ; cf. Marivaux, *Journaux..., op. cit.*, p. 317, 7e feuille de l'*Indigent Philosophe*, fin mars — début juillet 1727 : « Est-ce qu'il y a des lecteurs dans le monde ? » F. Deloffre, p. 639, note 144, cite les *Cahiers* de Montesquieu « ... il y a tant de juges et si peu de lecteurs ! » — cf. G. Sahlin, *César Chesneau du Marsais...*, Paris, P.U.F., 1928, p. 463, exemple de lecture commentée sur les *Moutons* de Mme Deshouilères. — cf. aussi : J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 373.
(199) *Essai sur l'Esprit...*, p. 127. Sur la signification du Collège Royal, cf. *La Recherche historique en France de 1940 à 1965*, éd. du C.N.R.S., 1965, p. 19 : lieu de l'enseignement dans la liberté, opposé à la sclérose de l'Université ; répand l'esprit de la Renaissance, droit de cité pour l'histoire : « les enseignants ne sont assujetis à aucun programme ». — cf. aussi *Querelles littéraires*, 1761, t. III, p. 160 : *L'Université et le Collège royal ;* querelle sous le ministère Maurepas, p. 172 ; le caractère de l'établissement : peu d'élèves ; former le goût, p. 174-5.
(200) *Dix-huitième siècle*, n° 1, 1969, p. 179-193 : Ulrich Ricken, « La liaison des idées selon Condillac et la clarté du Français », p. 179, note 3, sur la théorie scolastique de l'*ordo naturalis.*
(201) B. Lamy, *Rhétorique...*, p. 64 : « Ce n'est pas une chose aussi aisée qu'on le pense de dire quel est l'ordre naturel des parties du discours ». — p. 67 : « l'ordre naturel n'est pas si absolument nécessaire qu'on se l'imagine pour faire qu'un discours soit clair. »
(202) Cet aspect a été étudié par G. Sahlin, *César Chesneau du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris, P.U.F., 1928 ; p. 57, 80-85 ; sur B. Lamy, *ibid.*, p. 93-94.
(203) *Oeuvres*, III, 354, 355, 356 ; le morceau sur l'*Inversion* est de 1729 (cf. *Oeuvres*, I, LXXVIII ; G. Sahlin, *op. cit.*, IX et note 2 ; XI).
(204) *Oeuvres*, III, 395.
(205) *Ibid.*, I, 248, 249, 251.
(206) *Ibid.*, III, 38-40.
(207) B. Lamy, *Rhétorique*, p. 64 : « Le discours est une image de l'esprit, qui est vif : tout d'un coup il envisage plusieurs choses [...] il les embrasse toutes, et les voit d'un seul regard. »
(208) *Origine des Langues...*, éd. par Ch. Porset, Bordeaux, Ducros, 1968, 46-47.
(209) G. Sahlin, *op. cit.*, p. 87 ; *Oeuvres*, t. I, 159 ; sur *l'ordre naturel*, cf. aussi, J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 656.
(210) G. Salhin, *op. cit.*, p. 94.
(211) *Ibid.*, p. 95.
(212) B. Lamy, *Rhétorique...* Livre I, ch. 15, p. 75 et *sq.*
(213) *Oeuvres*, t. III, p. 377 et *sq. ;* Du Marsais oppose l'ordre usuel élégant et l'ordre métaphysique : 388-89, 393.

(214) J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 620-621, p. 624, p. 665 ; cf. Brunot, *Histoire de la langue...*, t. VI, 2e partie, fasc. 1, p. 902-903 — Sur la construction naturelle et la polémique avec le *Journal des Sçavans*, en 1724, 1731, p. 904.

(215) *Emile*, Pléiade, IV, 311, 459, etc...

(216) *Essai concernant...*, L II, ch. 9, § 7, t. I, p. 285. — R. Coe, *British Journal...*, *loc. cit.*, p. 148, soutient, sans références, que Locke admet un ordre.

(217) Fabre d'Olivet, *Gnostiques de la Révolution*, Paris, Egloff, 1946, t. II, p. 125 : « le nouveau scepticisme, naïf dans Montaigne [...] déguisé dans Locke »...

(218) *Education des enfants*, t. II, p. 138, 143, 159. — C'est, du reste, la tradition humaniste : J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 375.

(219) R. Hooykaas, *Humanisme, Science et Réforme, Pierre de la Ramée*, Leyde, E. J. Bryill, 1958, 21, 24, 30.

(220) *Essai sur l'Esprit...*, p. 116-117.

(221) *Education des enfans*, II, 196.

(222) K. S. Wilkins, « A Study of the works of Claude Buffier », *Studies on Voltaire* LXVI, Genève, 1969, p. 199, n° 72.

(223) *Géographie universelle...*, éd. 1739, p. XVIII ; cf. *Esprit humain...*, p. 166-167.

(224) Locke, *Essai concernant...*, I, 215, 226 ; même classement : *Emile*, p. 12 : *simple* = général ; *composé* = particulier ; mais, p. 202 : *idée simple* = formée par le concours de plusieurs sensations. Pour Rousseau une idée, même simple, n'est pas *une* sensation.

(225) Locke, *ibid.*

(226) P. Buffier, *Traité des premières vérités...*, p. 190 et *sq.* ; § 288, p. 191, l'ordre suppose l'idée de *fin* ; cf. Ramus, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 64 : l'argument « artificiel » est premier ou issu du premier. Le premier est simple et non issu d'ailleurs, et a quatre espèces : cause, [...] cause est dont sort quelque effet, comme Fin, Forme... »

(227) *Géographie...*, éd. 1739. p. XVI ; cf. aussi, *Journal des Sçavans*, janv. 1744, p. 32, extrait de l'*Essai de Géographie pour les commençans...*, Paris, Thiboust, 1744 : « Des yeux, dit-il, pour lire dans les Cartes et un peu de mémoire [...] c'est tout ce qu'il faut. »

(228) Locke, *Education...*, t. II, p. 189-190.

(229) *Emile*, Pléiade, IV, 348.

(230) *Géographie...*, p. XVI.

(231) *Ibid.*, p. XIII.

(232) *Ibid.*, p. 10.

(233) *Ibid.*, p. V.

(234) *Société Civile...*, p. 198-199, à la fin de l'édition 1726.

(235) *Géographie...*, p. VI.

(236) *Essai sur l'Esprit...*, p. 213-214. Sur le développement de la géographie, *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, Numa Broc, « Un géographe dans son siècle : Philippe Buache (1700-1773) », p. 223-235 ; la phrase de conclusion confirme l'importance littéraire de l'*ordre naturel* : « Avec Buache, la géographie est devenue une forme du retour à l'ordre de la Nature... » ; ses cartes sont publiées de 1737 à 1744 (p. 225) ; il appartient au « clan » Delisle (p. 224) que Morelly n'ignorait pas. Buache étudie les crues de la Seine, de 1740 (p. 230) ; méthode pédagogique de Buache (p. 233). Il échoue dans ses tentatives pour la faire appliquer à l'Ecole militaire (p. 234).

(237) J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*, p. 607.

(238) *Oeuvres*, I, 30.

(239) *Ibid.*, I, 30-31.

(240) *Ibid.*, I, 185-186.

(241) J.-Cl. Chevalier, *op. cit.*

(242) Erasme, *Declamatio...*, éd. Margolin, *op. cit.*, p. 112 *sq.* : Comène, Locke.

(243) *Oeuvres*, t. V, 319-320 ; cf. aussi, V, 133.

(244) *Ibid.*, t. V, p. 321.

(245) *Ibid.*, t. V, p. 192.

(246) *Essai sur l'Esprit...*, p. 79-81 ; 85-86.

(247) *Ibid.*, p. III-IV, non paginée.

(248) *Ibid.*, p. 366 ; cf. aussi : p. 5, p. 53, p. 117, p. 146, p. 240 (« on déplace »...).

(249) *Ibid.*, p. 76 ; l'expression est chez Le Fèvre, *Méthode...*, *op. cit.*, p. 21.

(250) *Ibid.*, p. 121, 124.

(251) *Ibid.*, p. 127.

(252) Du Marsais, *Oeuvres*, I, 185-189 ; V, 294 ; VI, 319, 323 ; *Esprit humain...*, p. 167, 194 : « Après lui avoir fait parcourir l'univers, il faut l'arrêter sur quelques objets particuliers... » — Ramus, *Dialectique*, éd. Dassonville, p. 13, c'est la voie de la raison, déductive ; R. Hooykaas, *op. cit.*, p. 22, p. 52.

(253) *Les Grands Pédagogues*, *op. cit.*, p. 121.

(254) *Essai sur l'Esprit...*, p. 165, p. 187 ; cf. p. 192 : « toujours sur la même piece. »

(255) *Ibid.*, p. 164, p. 173 : « Il faut s'attacher à un plan d'histoire qui soit invariablement le même ; de sorte que l'on puisse ajouter aux faits, ou en retrancher... »

(256) *Les Grands Pédagogues*, *op. cit.*, p. 119-120.

(257) *Essai sur l'Esprit...*, p. 97 : « Quand on a des enfans entièrement à soi, il faut toujours anticiper sur l'avenir ».

(258) *Les grands pédagogues*, p. 119.

(259) *Basiliade*, II, 92-93 ; R. Coe a eu soin de noter l'intérêt de cette formule : *Le Philosophe...*, p. 94.

(260) J. Ehrard, *Idée de nature...*, II, 188-190 ; J. Roger, *op. cit.*, l'ordre qui est vrai par rapport à l'homme, p. 542 ; Du Marsais, *Oeuvres*, V, 206 écrit une formule essentielle :

« L'expérience et notre sentiment intime ne nous apprennent-ils pas que ces sentimens nous viennent d'une cause étrangère, et qu'ils sont excités en nous à l'occasion des impressions que les objets font sur nos sens, selon un certain ordre immuable établi dans toute la nature, et reconnu partout où il y a des hommes ? » art. *Education* de l'*Encyclopédie ;* on aura reconnu l'accent et le vocabulaire de Malebranche.

Emile, Pléiade, IV, 436 : l'ordre de la nature « nourrit par une curiosité continuelle l'attention »...

(261) *Op. cit.*, p. 624.

(262) Particulièrement, *Méthode pour commencer les humanités...*, Paris, Vve J.-B. Brocas, 1731, 84. — Les pièces principales de la polémique se trouvent dans Du Marsais, *Oeuvres, op. cit. ;* I, 149-179.

(263) *Observations sur les écrits modernes,* Paris, Chaubert, 1743, t. 33, p. 3-24, lettre 481 du 18 mai 1743. Desfontaines écrit *Morelly,* p. 8 ; *Morelli,* p. 24. Sur l'*ironie* de cette lettre cf. Thelma Morris, « L'abbé Desfontaines... », *Studies on Voltaire,* XIX, p. 127-128.

(264) *Ibid.*, p. 3 ; c'est une variante de l'insulte *charlatan* de Gaullyer. Desfontaines a été un membre du *régiment de la calotte,* que Maurepas fréquentait (*Dix-huitième siècle,* n° 3, 1971 : « L'Activité littéraire de Maurepas », André Picciola, p. 285 ; p. 288-289). Alors qu'il est auprès de Maurepas (Thelma Morris, « L'abbé Desfontaines et son rôle dans la littérature de son temps », *Studies on Voltaire,* XIX, Genève, 1961, p. 40, mai 1725). Sur Piron (membre de la *calotte*) et Desfontaines, 1744, Th. Morris, *op. cit.*, p. 80-82. Desfontaines est un amateur des Anciens (Th. Morris, *op. cit.*, p. 154 et *sq.*) ; il faut replacer ce goût de l'antique dans le contexte des petites sociétés d'esprits frondeurs, qui vivent à côté de leur siècle : cf. René Godenne, « Agréable diversité des Oeuvres Badines du Comte de Caylus », *Dix-huitième siècle,* n° 1, 1969, p. 252.

(265) *Essai sur l'Esprit...*, p. 227 ; même faute : p. 279 ; la correction de Desfontaines : *loc. cit.*, p. 16. On peut remarquer que *capable* pour susceptible est un anglicisme ; Desfontaines devait être plus sensible que quiconque à une telle faute.

(266) *loc. cit.*, p. 14, note. Au début du t. III des *Oeuvres* de Du Marsais, sous le titre *Errata de l'auteur,* on trouve un manifeste orthographique ; en oct. 1744, cf. *Mercure,* p. 2.194-2.214.

(267) *Loc. cit.*, p. 15.

(268) *Loc. cit.*, p. 8 ; l'espèce de bienveillance mesurée de Desfontaines s'explique par la surveillance qui pèse sur lui et par son prestige en baisse, cf. Th. Morris, *op. cit.*, p. 144.

(269) *Ibid.*, p. 24. Th. Morris, *op. cit.*, p. 128, note, avec raison, l'ironie de ce texte.

(270) *Observations...*, p. 15.

(271) *Ibid.*, p. 9.

(272) *Ibid.*

(273) *Ibid.*, p. 16-17.

(274) *Examen...*, p. 316.

(275) *Observations...*, p. 10.

(276) *Ibid.*, p. 17.

(277) *Ibid.*, p. 12.

(278) *Ibid.*, p. 16 ; Desfontaines commente : *Essai sur l'Esprit...*, p. 226.

(279) *Ibid.*, p. 17.

(280) *Ibid.*, p. 13.

(281) *Ibid.*, p. 17-18 ; cf. *Essai sur l'esprit...*, p. 229.

(282) *Ibid.*, p. 11-12. C'est aussi un thème de Gaullyer, *Méthode..., op. cit.*, p. 92, p. 119-120.

(283) *Ibid.*, p. 9 ; cf. p. 15, p. 6-7, rappel des polémiques avec Du Marsais ; cf. *Oeuvres,* t. I, p. XXXIII. — cf. *Observations...*, t. 6, lettre 84, 6 oct. 1736, p. 197 et *sq. :* sur la *Méthode typographique* (Du Mas) ; au Collège de Plessis (où enseigne Gaullyer), on a joué une comédie contre le *bureau.* Du Marsais semble faire, en 1730, allusion à la critique plaisante de Desfontaines, *Oeuvres,* t. III, p. 192.

(284) *Observations..., loc. cit.*, p. 11.

(285) *Ibid.*, p. 9.

(286) *Ibid.*, p. 23-24 : si l'on songe que Desfontaines a été, au moins, en relations avec les aristocrates raffinés et frondeurs du *régiment de la calotte,* on peut comprendre que, pour lui, la sottise ne soit pas le propre d'une classe sociale.

(287) *Ibid.*, 22.

(288) *Mercure,* janv. 1736, p. 81 *sq. : Lettre en réponse à celle d'un Principal du Collège de Province, sur la Méthode de la Version et de la Composition d'une langue en l'autre ;* l'auteur a écrit un *Rudiment...*, p. 81, p. 92-93 ; ses autorités : p. 86 ; il cite aussi l'abbé Danet (p. 90), cf. Du Marsais, *Oeuvres,* t. I, p. 6 ; Voltaire, *Oeuvres historiques, op. cit., Catalogue de la plupart...*, p. 1.154.

(289) *Mercure,* déc. 1741, p. 2.611 *sq., Suite de la Réponse aux Réflexions de M. de L. sur la Méthode du Bureau Typographique.* — M. de L. est l'auteur de *Réflexions sur la Typographie (loc. cit.*, p. 2.623), M. de L. est Py-Poulain de Launay fils, *loc. cit.*, 2.628. Les protecteurs :

« ... pour obéir aux Protecteurs de cette Méthode [typographique], je suis obligé de répondre ainsi... » (p. 2.624) :

Buffier, Tournemine louent le Bureau, « on pourroit nommer ici bien des Jésuites vivans, amis et approbateurs de la Typographie, mais des raisons qu'ils n'ignorent point, nous obligent de ne le pas faire. » (p. 2.614). Les adversaires du *Bureau* sont des « esprits anti-philosophiques » (p. 2.624).

(290) *Mercure, loc. cit.*, p. 2.631, p. 2.622.

(291) *Ibid.*, p. 2.622, 2.626, 2.619. La 352e lettre des *Observations...* aurait été écrite par de Launay fils, p. 2.624, *P.S.*

(292) La lettre sur l'*Abus des Thèmes* est dans le *Mercure* de juin 1742 p. 1.300 *sq.*, elle a été repérée par R. Coe, *Le Philosophe Morelly...*, p. XXI, note 2. — La riposte se trouve dans le *Mercure,* nov. 1742, p. 2.376 *sq. : Lettre de M... au sujet d'une Dissertation inserée dans le 1er vol. du Mercure de Juin 1742, où l'on préfère la méthode de ne faire faire que des Versions aux Enfans qui commencent le Latin.*

(293) *Loc. cit.*, p. 2.376 :

« ... c'est une matière qui n'est point du tout de mon ressort... », cf. aussi, p. 2.377.

(294)« La Lettre qui précede cette Dissertation, et qui est d'un autre Auteur, me paroit écrite avec toute la confiance et la vivacité d'un homme, qui prend d'abord fait et cause en main ; il prononce, il décide, il fait tout de suite le procès à ceux qui ne recevroient pas ses décisions... » (*loc. cit.*, p. 2.376-77).

(295) *Ibid.*, p. 2.377 ; p. 2.378.

(296) *Ibid.*, p. 2.381.

(297) *Ibid.*, p. 2.384-85 : « Car que seroit-ce qu'une éducation de liberté, et de pur plaisir ? Chimere, d'un côté ; erreur, abus, de l'autre. L'homme est né pour le travail, et ne cherche qu'à s'y soustraire [...] Il ne s'agit donc point d'ôter, ni même de diminuer le travail et la peine de l'étude en Latin ; mais de les proportionner... »

(298) *Ibid.*, p. 2.386-2.287.

(299) *Mercure*, juin 1743, p. 1.142-1.158 ; *Nouvelles Littéraires des beaux-arts*, etc...

(300) Introduction : « Cet Ouvrage ne peut être indifferent pour le Public, puisqu'on y traite d'une manière solide et approfondie un sujet qui intéresse essentiellement toute la société. » (p. 1.142)

Conclusion : « On l'exhorte à tenir parole [publier le *Cœur*...]. La matière est intéressante, et n'est point au-dessus de sa portée. Si une belle impression donne du lustre à un Ouvrage qui a par lui-même un mérite réel, celui-ci est imprimé en fort beaux Caractères... » (p. 1.158).

Transition : p. 1.149 : « Il est bon de l'entendre lui-même »... introduit, selon l'usage, une paraphrase-citation ; p. 1.148 : « Il passe ensuite... » p. 1.149 : « l'Auteur entre ensuite... » ; p. 1.152 : « ...L'Auteur parle ensuite... » ; p. 1.155 : « On ne fera qu'indiquer les matières... »

(301) *Ibid.*, p. 1.142-1.158 ; résumé très méticuleux du début de l'*Essai*..., p. 1.142-1.145.

(302) *Ibid.*, p. 1.148.

(303) *Ibid.*, p. 1.148-1.149.

(304) *Ibid.*, p. 1.148-1.149 : il n'est pas question des Thèmes : « L'Auteur entre ensuite dans un détail où les bornes d'un extrait ne permettent pas de le suivre ; il est bon de le lire dans le Livre même ».

(305) « Si par toutes les bonnes raisons qu'il en apporte, il ne persuade pas tous ses lecteurs, il trouvera du moins des Partisans, d'autant qu'il convient en général qu'il faut cultiver la mémoire et qu'il permet même de faire apprendre par cœur aux enfans... ». p. 1.152.

(306) *Ibid.*, p. 1.157 ; sur cette question : J. Molino, *L'éducation vue à travers « l'Examen des esprits » du docteur Huarte*, in : Colloque de Marseille, 1971, *op. cit.*, p. 105 *sq.*

(307)*Ibid.*, p. 1.148.

(308) *Ibid.*, p. 1.150.

(309) *Ibid.*, p. 1.153 : « Il propose un plan pour l'Histoire Ancienne. Il en donne même un leger crayon que le lecteur ne sera pas fâché de trouver, quoiqu'il en soit pas nécessairement lié au sujet. Le style en est vif, et propre à égayer un peu le sérieux qui regne dans cet Ouvrage. »

(310) *Ibid.*, p. 1.152.

(311) *Ibid.*, p. 1.156-1.157.

(312) *Ibid.*, p. 1.148 : « Il veut (et il ne sera contredit de personne), qu'on leur fasse un amusement des premières études en applanissant... »

(313) *Ibid.*, p. 1.147-1.148.

(314) *Ibid.*, p. 1.152.

(315) *Ibid.*, p. 1.149.

(316) *Ibid.*, p. 1.145 : « Cette division est fort naturelle, et dans les principes de l'Auteur. »

(317) *Ibid.*, p. 1.148.

(318) *Ibid.*, p. 1.149.

(319) *Ibid.*, p. 1.157.

(320) Voir *supra*, I partie, ch. 1, § 2.

(321) T. IV, p. 99. L'auteur des *Tables* du *Journal de Verdun*, Dreux de Radier (cf. E. Hatin, *Bibliographie*..., p. 55), est favorable à Du Marsais, *Tables*, t. VI, p. 169.

(322) *Journal de Verdun*, Févr. 1744, p. 85 le titre véritable : *Suite de la Clef ou Journal historique sur les matières du tems* ; p. 86.

(323) *Ibid.* : décembre 1743, p. 408.

(324) *Ibid.*, p. 409 : « La bonté de cette méthode de cultiver la mémoire est prouvée par l'expérience, et *M. Morelly* achève de détruire l'opinion où l'on est, qu'il faut beaucoup faire apprendre par cœur aux enfants... »

(325) *Ibid.*, Févr. 1744, p. 85.

(326) Déc. 1743, p. 403.

(327) *Ibid.*, p. 406.

(328) *Ibid.*, Févr. 1744, p. 84.

(329) *Ibid.*, Déc. 1743, p. 411.

(330) *Mercure*, juin 1743, p. 1.271 : « cet Auteur que vous trouvez d'ailleurs si sensé ».

(331) *Observations*..., *loc. cit.*, p. 10 : « ce chapitre a un air sensé ».

(332) *Journal de Verdun*, Févr. 1744, p. 84.

(333) *Ibid.*, p. 85. Le commentaire des principes de l'*Essai*... est bref mais sans ambiguïté : « Ces principes sont adoptés par la plus saine philosophie », Déc. 1743, p. 405.

(334) *Ibid.*, Févr. 1744, p. 86.

(335) Déc. 1743, p. 440.

(336) *Ibid.*, p. 407.

(337) *Ibid.*, p. 410.

(338) *Ibid.*, p. 411.

(339) *Journal des Sçavans*, Mars 1744 (p. 158-165), p. 165, col. A.

(340) R. Estivals, *La Statistique*..., *op. cit.*, p. 191-192, 195-199, historique du *Journal*... ; ce périodique fait la publicité des libraires parisiens : *ibid.*, p. 377. — E. Hatin, *Bibliographie*..., p. 30.

C'est le journal auquel est réservée « la partie transcendantale des Sciences » Marmontel, (lettre de juin-juillet 1758, communiquée par mon collègue J. Renwick).

(341) *Loc. cit.*, p. 161, col. A.

(342) *Ibid.*, p. 159, col. A.

(343) *Ibid.*, p. 160, col. B.

(344) *Ibid.*, p. 161, col. A-B. Le journaliste apprécie favorablement le parallèle des vieilles méthodes avec les nouvelles ; il est pour les nouvelles.

(345) Th. Morris, *op. cit.*, rappelle opportunément que le *Journal des Sçavans* jalousait D. F., p. 78, note 107.

(346) Voir *supra*, 1re partie, ch. 1, § 2, note 60.

(347) *Journal des Sçavans, loc. cit.*, p. 164-165. — Morelly se doutait que sa thèse physiognomonique serait contestée, il écrit, en effet :

« Comme ce seroit raisonner faussement que de conclure qu'une chose n'est pas, parce qu'on n'en a point de preuve certaine, faute d'observations exactes ; on conclûroit de même fort mal, qu'il n'y a point de marque sûre pour connoître les hommes à la Physionomie, parce que quelquefois on se seroit trompé dans cette recherche » (*Esprit humain*..., p. 319).

Aristote avait écrit un traité de Physiognomonie et les humanistes croyaient à la validité de ses observations : Erasme, *Declamatio*..., p. 410. — Si en 1743, la physiognomonie était à la mode, ce n'était pas une mode savante, puisque ni Desfontaines ni le *Journal des Sçavans* ne l'approuvent.

(348) *Ibid.*, p. 165, col. 2.

(349) *Le Philosophe Morelly*..., p. XXXII.

CHAPITRE II

L'ESSAI SUR LE CŒUR HUMAIN

Le premier livre de Morelly était un traité de pédagogie ; le second sera un traité de morale. Aussi bien, peut-on considérer comme négligeable tout ce qui y regarde encore l'éducation de l'enfant, il importe davantage de mettre l'accent sur ce qui y apparaît de neuf.

Dans l'*Essai sur l'Esprit,* Morelly ne remettait en question que les usages du monde scolaire et il manifestait sa confiance dans le progrès de l'espèce humaine. *L'Essai sur le Cœur* va plus loin et révèle des incertitudes : le cœur humain est à la fois misères et grandeur ; l'égalité naturelle ne peut être effacée de la réalité, mais survivre dans la société est un art, dont les formules viennent du plus dur et du plus méprisant des moralistes : Balthazar Gracian. En fait, dès 1745, Morelly s'est interrogé sur la validité morale de la société ; ce faisant, il a véritablement commencé la carrière d'écrivain de combat, qu'impliquait déjà son traité de pédagogie.

1. LE *CŒUR HUMAIN.*

Le second *Essai* doit probablement beaucoup à l'expérience que Morelly a faite de la vie sociale et politique, entre 1742 et 1745. Mais nous ne pouvons nous représenter ce qu'elle fut qu'à travers les livres dont il a subi visiblement l'influence et dont il se réclame expressément.

Certaines des œuvres, en effet, qu'il recommande à son élève n'ont joué aucun rôle dans la genèse du *Cœur humain* et Morelly ne les a même probablement pas lues (1), mais l'*Art de se connoître*... n'est pas de celles-là.

Dès 1742, Morelly avait utilisé cet ouvrage d'Abbadie. Dans l'*Essai sur l'Esprit,* se trouvait une tirade sur les différences que les conditions sociales mettent entre les hommes, dans leurs façons de penser ; et ce thème, remanié, apparaît de nouveau dans l'*Essai sur le Cœur* (2). Sans doute, ces pages sont-elles le reflet de la vie même de l'auteur ; il n'en reste pas moins que l'origine de cet exercice de style se trouve dans l'*Art de se connoître* (3). Des quantités de détails confirment l'importance qu'a eue Abbadie aux yeux de Morelly ; mais il lui a apporté essentiellement une vision toute religieuse du cœur humain.

Si, en effet, Morelly a substitué, en 1745, à la pédante définition du cœur qui était la sienne, en 1742 (4), celle-ci que le cœur c'est « l'amour de notre être » (5), c'est à Abbadie qu'il le doit et à cette sentence, qui se trouve, du reste, citée dans le *Cœur :*

> « Ainsi dit un Auteur [Abbadie], le plaisir fait que nous aimons notre existence, parce que le plaisir ne peut subsister sans elle. » (6)

Que l'amour soit « l'unique passion » (7), vient aussi à peu près textuellement de l'*Art de se connoître* (8) ; l'*amour*, c'est-à-dire : l'amour de nous-mêmes (9).

Et sur ce principe, Abbadie édifie tout son système de morale, car il est de ceux qui prétendent établir une science des mœurs sur des principes certains. A la manière de Pascal, dont il est le disciple, il explique les apparentes contradictions de l'homme par le sentiment plus ou moins confus qu'il a de l'excellence de sa nature (10). Le signe de la corruption se trouve dans la recherche des « grands riens », qui occupent « un si grand espace dans notre imagination déréglée » (11). Libéré d'un malebranchisme « dur » et nourri de l'authentique lyrisme religieux d'Abbadie, Morelly, tout en admettant le principe de la corruption du cœur, privilégie le concept d'*amour :* nous avons une inclination naturelle au mal (12) ; les hommes ne sont pas sincères, leur malice est commune, le bon exemple sera sans effet et le mauvais « sûrement imité » (13). Mais, l'homme agit-il, au contraire, d'une « manière digne de l'excellence de sa nature » (14), il est vertueux ; toute vertu — et tout vice aussi, cela s'entend — a, selon Abbadie, sa source dans le sentiment de « notre excellence naturelle » (15).

On pourrait être tenté de voir dans l'hypothèse de la corruption originelle une source de pessimisme ; elle engendre tout autant une conception dynamique de la vie humaine. Ainsi, Morelly note que tous les hommes sont en mouvement vers des biens divers (16), qu'ils s'empressent dans la recherche du bien-être (17). « Notre cœur est un feu qui languit quand les alimens lui manquent » — la formule vient directement d'Abbadie (18) — ; il est toujours agité (19) et sa capacité ne peut être remplie ; il éprouve donc l'expérience du « vuide », notion qui est au centre de toute la morale d'Abbadie (21) ; et parmi tant de détails et de remarques possibles, il suffit de souligner la fréquence, dans l'*Art de se connoître,* des expressions qui décrivent l'intensité, la merveilleuse ardeur du cœur humain, et « la mesure sans mesure de l'amour de soi-même »... (22).

Aussi, Morelly a-t-il compris que l'on peut faire confiance à la vitalité du cœur, à l'immensité infinie du « vuide » qu'il ressent ; alors que ses contemporains fondent la vertu sur le bonheur qu'elle procure, Morelly doit à sa méditation sur l'excellence et la dignité naturelle de l'homme, à son inspiration religieuse, l'idée que la vertu est l'exercice normal de notre nature ; et il écrit, de façon, somme toute malebranchiste :

> « Etre vertueux en un mot, c'est être homme... » (23)

Mais, du même coup, les démonstrations sont inutiles pour tenter de convaincre l'homme d'être vertueux et de ménager, au moins, ses semblables. Morelly fait confiance au « sentiment ». Dans l'*Essai sur l'Esprit,* le sentiment est la voie naturelle d'acquisition des connaissances ; il y faisait déjà remarquer que toutes les sensations nécessaires à la conservation du corps sont les premières à apparaître (24) ; plus loin, il ajoutait :

> « ... tout ce qui est nécessaire à la vie est tellement à la portée de notre sentiment, que nous nous en servons sans presque aucun examen de la raison. » (25)

Abbadie a cent fois répété que nous mourrions, si notre vie tenait à la raison (26) :

> « L'auteur de la nature [...] a voulu que nous nous aimassions par sentiment » (27).

De même, Morelly soutient que les raisonnements ne sont pas la voie pédagogique naturelle (28) ; bien avant l'*Emile,* il remonte tout un courant raisonneur : il enseigne une « morale pratique qui raisonne pour l'enfance, qui la met en état de raisonner elle-même par sentiment ». (29)

Une fois ces bases posées, il va de soi que le bonheur est le but, la vocation et la destination naturelle de l'homme. G. Chinard s'étonnait curieusement et admirait, que Morelly osât débuter par la formule : « L'Homme est créé pour le bonheur »... (30). Une semblable proclamation — autorisée, au reste, par la « dernière philosophie » de Malebranche (31) — se trouve chez Abbadie (32) et chez l'auteur janséniste

des *Leçons de la Sagesse* de 1743 (33). Que l'on veuille bien relire ces ouvrages et l'on évitera de traiter des vues religieuses d'audacieuses trouvailles de l'école sensualiste ou de la philosophie des lumières (34). Que l'on relise, par exemple, la *Grâce* de Louis Racine ; on y trouvera quelques vers qui sont l'exacte reprise de la doctrine d'Abbadie et qui sont plus proches encore des formules du *Cœur humain :*

« Notre cœur n'est qu'amour ; il ne cherche, il ne fuit
Qu'emporté par l'amour dont la loi le conduit. »

Les mots mêmes de l'*Art de se connoître* et du *Cœur* se retrouvent ailleurs :

« Le plaisir est son maître ; il suit sa douce pente,
Soit que le mal l'entraîne, ou que le bien l'enchante »... (35)

Que l'homme soit contraire à lui-même n'est pas une idée singulière et rare ; on la trouve, par exemple, dans les *Leçons de la sagesse* (36) ; et Morelly se propose de « mieux connoître la cause de ce qui rend si souvent l'homme contraire à lui-même » (37). Or l'expression se lit exactement, dans *La Religion* de Louis Racine et dans *La Grâce* (38), elle est imitée de Saint-Augustin. Evidemment, Morelly se donne comme objectif non pas de « déplorer nos égaremens », mais de trouver les moyens les plus sûrs « d'y remédier », par l'éducation. Son ouvrage n'est pas une apologie de la doctrine du péché originel, mais il prend acte de la tradition psychologique fondée sur elle.

Le système du *Cœur humain* est si peu « sensualiste » que l'habitude n'y a pas une grande place, contrairement à ce que pensait G. Chinard (39). C'est que pour Morelly, comme pour son initiateur Abbadie (40), le sentiment, puissance primitive, appétit sensitif et animal, est la source de toutes les habitudes, l'âge ne le détruit pas, mais le corrige, l'affaiblissant ou le renforçant (41). L'éducation joue un certain rôle ; mais, ses leçons une fois gravées dans l'esprit, elle ne peut rien de plus car on ne maîtrise point la volonté ; les habitudes elles-mêmes ne résistent pas aux « mouvemens violens » des passions (42). Abbadie croyait lui aussi à la prédominance de la nature sur l'éducation (43) ; la base théorique de cette attitude est que la corruption naturelle est dans le cœur et non dans l'entendement (44). Aussi n'y a-t-il, à proprement parler, pas d'éducation morale possible ; et le langage de Morelly nous montre que ses distances ont été prises à l'égard du malebranchisme : l'Education doit fournir les moyens de contrebalancer le poids du sentiment par les lumières de la raison. Mais cette raison approche-t-elle jamais du juste équilibre ? (45)

Tout l'art consiste, et Morelly reste fidèle à sa doctrine de l'*ordre naturel* et du moniteur, à présenter les objets « sous différentes faces », sans « presque rien dire [à l'enfant] », « le sentiment suffit alors à l'avertir de ce qui est bon ou mauvais » (46). L'abbé de Saint-Pierre attendait de la rédaction d'une « tablature » des exercices pratiques de morale, dans l'enceinte du collège, un succès nécessaire (47) ; Morelly, sûr de la liberté du cœur, ordonné à une providence qui a fixé la voie du bonheur, se contente de régler et de modérer le sentiment (48). C'est donc d'Abbadie que l'*Essai sur le Cœur* tire ses principes d'éducation morale ; il n'en partage pourtant pas le pessimisme foncier.

Morelly, en effet, diverge de ses sources proprement religieuses, puisqu'il veut avec acharnement libérer le cœur humain de la crainte ; mais il reste fidèle au libéralisme de Malebranche (49).

« La crainte [...] fait languir l'âme ou l'avilit »... (50)

L'éducation morale doit s'assigner comme fin la liberté (51), la grandeur d'âme qui lui est liée (52) ; aussi, le libertinage affiché est-il préférable à l'hypocrisie (53).

Dans ces conditions, toute la pédagogie, issue d'une telle théorie du cœur, se réduit à faire *sentir* à l'enfant le vrai bien vers lequel de lui-même il tend nécessairement. De cette certitude et de cette confiance, parallèle à la théorie de l'*ordre naturel* de l'*Essai sur l'Esprit,* découle le libéralisme du programme d'études ; et particulièrement, là se trouve la justification de l'attitude morellienne à l'égard des romans, généralement refusés par les éducateurs (54).

2. L'ÉGALITÉ NATURELLE.

C'est encore à des sources religieuses qu'il faut remonter pour comprendre la pensée de Morelly sur ce point : d'une part, Abbadie ; et d'autre part, les *Leçons de la sagesse* de l'abbé de Bonnaire, oratorien et docteur en Sorbonne, ouvrage qui parut en 1743, entre les deux *Essais* et dont un compte rendu est publié en février 1744 dans le *Journal des Sçavans* (55). Il n'est pas question de prétendre que Morelly ait lu les *Leçons de la Sagesse ;* ce qui est en cause ici, c'est le fait que le thème de l'égalité naturelle était du vivant même de Morelly fondé sur la foi chrétienne, chez l'abbé de Bonnaire comme chez Abbadie, sans parler ici de tout ce que ce thème doit aux féneloniens comme aux malebranchistes de la Régence. Et tout d'abord, il découle de la foi, que la nature humaine n'est pas méprisable ; ce qui va directement contre l'école de La Rochefoucauld qu'Abbadie incrimine explicitement (56) ; et il déclare que les « extravagances et les fureurs de l'orgueil » ne sortent pas « du sein de la nature » (57). Pour sa part, l'abbé de Bonnaire écrit :

> « Il y a quelque chose dans les hommes qu'il ne vous est jamais permis de haïr : c'est la nature. » (58)

Du point de vue de la pensée sociale, ces hypothèses ont des conséquences importantes.

D'une manière très générale, le thème social dominant de cette manière de penser est que la société humaine est d'abord une communion dans la même misère (59) ; communion dans le bonheur aussi (60) ; communion dans les perfections :

> « Un homme qui s'estime par les avantages extérieurs, qui le distinguent, semble renoncer par là-même aux perfections de la nature humaine, qui lui sont communes avec les autres. » (61)

Si c'est « l'homme qui est principalement digne d'estime dans l'homme », le seul objet digne de respect dans le prochain est « ce qui lui est commun avec vous » (62). La conséquence est qu'il faut se tenir « au niveau des autres hommes », dans une « humble égalité » (63). Abbadie ne justifie la noblesse que comme ménagement de notre orgueil, parce qu'elle dissocie, fort heureusement, la grandeur temporelle du mérite et l'attache à la seule naissance (64). En conséquence, le Héros n'existe pas dans la doctrine morale de l'*Art de se connoître* (65), pas plus que dans celle de la *Recherche...*

Les tirades énergiques se succèdent contre les mystifications de l'héroïsme (66) ; contre les conquérants, assimilés aux bandits de grand chemin (67) ; contre la guerre, divertissement privilégié (68) ; contre les richesses, fondées toutes sur le vol (69). Ce qui est crime, dans le citoyen est entreprise héroïque, dans le potentat vainqueur :

> « ... les grands larcins, comme la conquête des Villes et des Provinces assortissent extérieurement la grandeur d'un Potentat, ce sont des entreprises héroïques. » (70)

On a toujours tort, quand on échoue ; raison, si l'on réussit (71) ; Rome n'était pourtant, aux yeux d'Abbadie, qu'une république de brigands (72).

> « Enfin il est bien certain que l'Empire ne naît point d'aucune prérogative naturelle, que les uns aient sur les autres. » (73)

Quant aux *Leçons de la Sagesse,* elles renforçaient l'influence générale d'Abbadie et du courant égalitaire religieux qu'il représente. L'abbé de Bonnaire consacre une leçon à critiquer les prééminences de la fortune ou de la noblesse (74) ; dans ces pages, qui s'en prennent aussi aux ministres de la religion (75), pour souligner d'où leur viennent fortune et noblesse (76), se trouve affirmée la croyance en l'égalité naturelle et en la dépendance mutuelle (77). Dans la

seconde partie de l'ouvrage, on peut lire un abrégé de théorie sociale : toutes les conventions « doivent concourir à conserver cette égalité que la nature a mise entre [les hommes] » (78). L'âge d'or est envisagé avec mélancolie et nostalgie : « les impressions de la nature étoient alors moins effacées dans les cœurs » (79). Parce que plus profane que l'*Art de se connoître*, les *Leçons* sont aussi plus utopiques.

Dans ce contexte, l'*Essai sur le Cœur* nous paraîtra moins comme l'annonce d'une philosophie morale qui remettrait en cause la société positive, que comme le témoignage de la survivance d'une pensée religieuse traditionnelle, ravivée, à la fin du siècle précédent par les opposants malebranchistes ou jansénistes au Grand Roi (80). Non seulement, Morelly se moque des grands (81), des ambitieux, auxquels les petits vendent « la fumée » de leurs flatteries — et tout cela se trouve aussi chez de Bonnaire (82) ; non seulement, comme Abbadie, il tient en piètre estime et la République romaine et tous les conquérants (83), mais comme lui aussi, il censure le vice de l'appropriation :

> « Ce qui éloigne les hommes de croire et de pratiquer la Religion, c'est tout ce qui les détourne de l'équité naturelle, et qui les engage à s'approprier ce qui est commun à toute la société... » (84)

Voilà donc la base de l'attitude morellienne devant la nature humaine. Plus précisément, R. Coe a discerné dans le *Cœur,* une « théorie des besoins », fondant la société sur des réalités objectives (85). A vrai dire, il ne s'agit pas là d'une construction inspirée par une vision sensualiste ou matérialiste de l'homme et de la société. Le principe, qui s'en trouve chez Pufendorf (86), est aussi chez Abbadie et prend un certain développement chez de Bonnaire. Chez tous ces auteurs, et chez bien d'autres, la société se présentait comme une nécessité naturelle et la sociabilité comme une qualité inhérente à la nature humaine. La pensée de Pufendorf est trop connue ; mais celle de l'*Art de se connoître* et des *Leçons de la Sagesse,* l'est moins et c'est d'elle que Morelly s'inspire.

Ainsi, Abbadie montrait, dans un court paragraphe, que la richesse n'est aussi prisée que parce qu'elle nous met en mesure de nous passer des autres, « au lieu que la pauvreté nous met dans un état de nécessité et de faiblesse, qui fait que nous ne pouvons nous passer des autres » ; mais, ajoute-t-il, la pauvreté ne nous est insupportable « que par notre orgueil » (87) ; ailleurs, il dit que, sans l'intérêt que nous avons à notre conservation corporelle, « il n'y auroit point de société » (88).

Ces éléments sont davantage organisés, dans les *Leçons :* on y lit, en effet :

> « Quand on ne trouve pas son bonheur en soi-même, on ne peut l'attendre des autres, qu'à condition de le leur rendre. C'est un commerce où chacun doit donner pour recevoir. » (89)

Il n'y a point de société sans loi « du réciproque » (90), sans la « servitude » (91). Dès l'introduction, l'auteur a précisé que la société « se forme par le lien des besoins réciproques ». Indépendamment du caractère des personnes, nous devons leur pardonner leurs défauts, « parce que nous ne pouvons nous passer de leurs secours » (92) ; l'égalité n'est pas un choix du caprice, mais une loi de la nature (93). Cette façon d'interpréter la réalité sociale, de l'expliquer et de la justifier implique que l'égalité des hommes entre eux est le garant d'une solidité à toute épreuve de l'édifice social ; d'autant plus que la Providence, ayant voulu la société et l'ayant rendue nécessaire, a imprimé dans l'homme « toutes les affections, qui pouvaient la [lui] rendre chere » (94).

Morelly a réemployé ces idées et repris les mêmes termes, se gardant, lui aussi, de ne faire sortir la sociabilité que des besoins matériels. Il a insisté, lui aussi, sur les dispositions psychologiques providentielles, grâce auxquelles la lutte de tous contre tous est évitée.

> « L'homme né avec des besoins, qui lui rendent la société nécessaire, a aussi les dispositions qui la lui rendent praticable. » (95)

Morelly a peut-être lu le *Traité de la Société civile* du P. Buffier (96), dont il connaissait la *Grammaire ;* et il lui a peut-être emprunté une formule sur le nécessaire rétablissement de l'égalité naturelle. Selon le père jésuite l'inégalité sociale ne change rien à l'état de la nature : « c'est un accident qui n'est que pour établir davantage l'essentiel » (97). Et Morelly écrit, dans un style, qui annonce indiscutablement le *Code :*

> « Tout est égal dans l'essence de l'humanité, tout est compensé dans ce qui est accessoire. » (98)

Entendons que l'égalité naturelle, masquée par l'accessoire (les rangs, les dignités), reparaît dans les besoins qu'ont des petits les grands et les grands des petits : la hauteur des uns se trouve ramenée à la bassesse des autres : le niveau est rétabli.

L'accord de Morelly avec Buffier pourrait donc paraître complet ; cependant une divergence entre eux est profonde, celle qui porte sur la nature même du lien social. Chez Buffier comme chez Morelly, les *besoins* sont à l'origine des groupements humains ; mais le premier conclut à l'ascétisme spirituel qui sera celui de Rousseau :

> Tous les besoins sont des désirs et par conséquent des misères ; retranchons-les, nous n'aurons presque jamais rien à atendre des autres, pour nous le faire prométre ; nous en serons plus indépendans et eux moins importunez. » (99)

On pourrait aisément montrer en détail que le but que s'est fixé Buffier n'est autre que réduire au minimum les conflits sociaux et, pour cela, éliminer, autant qu'il est possible, les contacts : son attitude sur les lois de la conversation est, à cet égard, tout à fait étonnante, puisqu'il en vient à considérer que la conversation atteint à la perfection, quand on parle pour « contribuer » à la conversation, en d'autres termes : c'est parler pour parler (100).

Morelly sait très bien, lui aussi, que « nos passions naissent de nos nécessités » (101) ; mais du fait que la possession de ce que nous recherchons dépend ou de Dieu, cause générale, ou d'autrui, cause particulière (102), il conclut que toutes les causes particulières sont égales (103) et que ne pas tenir compte de cette égalité réelle conduit à l'échec de l'orgueil impuissant (104). L'optimisme morellien tient à ceci que, là où Buffier, par crainte de la malice humaine, recommande l'abstentionisme et la non-participation, sous des apparences aimables, Morelly se contente d'avertir de l'impuissance où nous sommes de nous détruire réciproquement, sous le vain prétexte d'assouvir nos passions :

> « ... l'ordre établi par le Créateur subsiste, malgré les efforts que l'homme fait pour le renverser.
> Il est continuellement forcé de reconnoître que ce qui peut lui faire plaisir dépend d'un autre à qui, pour être heureux, il doit rendre la pareille »... (105)

Tous les replis du cœur humain (par exemple : amabilité, émulation, libéralité) s'expliquent par les démarches obligatoires que nous impose notre besoin (106). Tous les moralistes sociaux prêchent la vertu, comme s'il dépendait de l'homme de détruire les liens sociaux ; Morelly a cette très belle attitude d'amusement compatissant devant l'impuissance de l'orgueil et de l'envie : tel veut s'élever, qui ne sait pas choisir les moyens sûrs ; ceux qu'inspire le sentiment d'égalité. L'envieux n'est pas capable de distinguer son ennemie, la vertu, et frappe ses coups sur des fantômes (par exemple, la puissance, la richesse, etc... mais l'envie ne sait pas qu'elle devrait envier la vertu du sage) (107). Il y a donc très loin du *Traité de la Société civile,* écrit sous le signe de la lucidité de Hobbes et pour tenter d'en atténuer les conséquences désastreuses, à l'*Essai sur le Cœur,* qui, avec Abbadie et de Bonnaire, voit, dans le caractère inéluctable de la dépendance réciproque, la justification des valeurs sociales. C'est pourquoi aussi, comme les libéraux de l'Oratoire, il ne croit pas que le recours à la puissance et à la violence soit utile ou nécessaire.

3. « SÇAVOIR-VIVRE EST AUJOURD'HUI LE VRAI SÇAVOIR. »
(B. Gracian, *l'Homme de cour,* maxime 232).

Pourtant ce qui apparaît de la « politique » morellienne dans cet *Essai sur le Cœur,* n'est pas tout-à-fait aussi serein que nous pourrions le penser, au point où nous en sommes. Si, en effet, on interroge les pages que Morelly y consacre à l'art du savoir-vivre, c'est tout un aspect pessimiste de la « politique » qui se découvre à nous.

Traduit dans notre langage d'aujourd'hui, « sçavoir-vivre » signifierait « survivre » (108). Généralement, les moralistes sociaux, contemporains de Morelly, que ce soit Pluche ou que ce soit Buffier, sont surtout soucieux de consolider l'édifice social, qu'ils ressentent comme menacé d'effondrement. Chez Morelly cette inquiétude existe ; et il note le danger que chaque enfant représente à ce point de vue :

> « Tous les vices des enfans viennent de ce qu'ils rapportent tout à eux-mêmes. Leur Ame est toute sentiment, toute attentive à ce qui lui fait plaisir. Ils n'ont point d'idée de la société et la réflexion ne leur en a pas encore fait appercevoir les premieres loix. » (109)

Nous avons vu à quelle tradition Morelly puise son « idée » de la société et les lois fondamentales de son fonctionnement, et nous savons qu'il fait allusion au principe de l'égalité naturelle. Dans quelle perspective traite-t-il la question de la survie de l'individu : le savoir-vivre ?

Morelly y consacre la plupart des chapitres de la dernière partie et y expose tout ce que la prudence conseille pour vivre en sécurité, à l'abri de la malice du commun des hommes (110).

Cette manière de s'interroger sur la survie est caractéristique du moment où vit Morelly, celui de sa culture un peu archaïque, puisque vient le temps où l'homme se moquera de plus en plus de savoir-vivre et ne songera qu'à savoir faire.

Les mondains, qui ont écrit pour le *Recueil de divers écrits sur l'Amour et l'Amitié...,* sont, certes, différents les uns des autres ; ceux qui ont posé la question du savoir-vivre sont les plus fragiles et les plus menacés : Madame de Lambert, l'abbesse de Fontevrault et le marquis de Charost, auteur des *Réflexions sur l'esprit et le cœur.* Dans son *Traité de l'Amitié,* Mme de Lambert, en exprimant son désanchantement et sa mélancolie, proclame qu'elle n'a pas su vivre, c'est-à-dire, être prudente :

> « Ainsi la prudence, dont j'ai rassemblé ici quelques maximes n'a pas encore passé jusqu'à mon cœur. » (111)

Le même timbre d'irréalisme retentit dans la *Question sur la politesse résolue par l'abbesse de Fxxx,* Mme de Rochechouart-Mortemart, sœur de Mme de Montespan (112) ; sa définition exquise de la politesse nous paraît venir d'une autre planète, habitée par des anges :

> « ... inclination douce et bienfaisante qui rend l'esprit attentif et lui fait découvrir avec délicatesse tout ce qui a rapport à cette inclination ». (113)

L'auteur des *Réflexions sur l'esprit...* nous est présenté comme un nouveau La Boétie, et sans le vouloir peut-être, dans une *Lettre à l'abbé T.,* on nous en fait un tableau gracieux, mélancolique, suranné. Il est mort à la guerre à vingt-deux ans ; c'était une « belle âme ». Solitaire, sauvage, méditatif, il demeure « inutile » parce qu'il fut « inconnu » (114). Quand il prend lui-même la parole, c'est une espèce de mort-vivant que nous entendons : il méprise les Modernes (115) ; il gémit sur les bagatelles et les puérilités qui amusent ses contemporains (116). La grâce de son style et des comparaisons qu'il comporte (117) vient d'un fond de sensibilité délicate :

> « C'est un malheur que d'être né sensible et délicat ; on trouve bien des momens où le cœur est blessé [...]. Nulle souffrance n'est comparable à celle du cœur [...], [elle] vous déchire. » (118)

Ces quelques exemples nous permettent d'imaginer d'autres individus, en marge de la vraie vie, celle des affaires et du pouvoir politique, et pour qui la vie de l'âme même était malaisée.

L'autre versant de l'interrogation sur la survie est celui de la survie de la société. L'un des importants ouvrages consacrés à la sauvegarde de la société civile est celui du P. Buffier. Non seulement, l'auteur est préoccupé d'enseigner le savoir-vivre, qui met dans les rapports sociaux toute la douceur nécessaire (119) ; mais il redoute l'amour-propre (120), les passions (121) ; et, parmi les vices, l'ingratitude et le mensonge, qui tendent à la destruction de toute vie sociale (122). C'est dans un équilibre de la terreur qu'il voit les conditions de survie :

> « Nous avons vu d'ailleurs que les inclinations, les désirs et les goûts des hommes, se trouvent continuélement oposez les uns aux autres. Si nous comptons de vouloir suivre les nôtres en tout, outre qu'il sera impossible d'y réussir [...], il nous est encore plus impossible que par là nous ne mécontentions pas les autres [...] ; il faut nécessairement nous monter à ce goût qui règne le plus universélement [...]. Mais nos inclinations et nos passions s'y trouvent très souvent contraires [...]. Il est donc indispensable [...] de nous accoutumer à contrarier nos inclinations et nos passions, d'y travailler sans cesse »... (123).

Puisqu'il faut de la vertu pour qu'une société soit viable, il faut rendre la vertu aimable. En 1734, ce fut l'objectif de Le Maître de Claville : il prétend dépouiller sa morale d'une « sévérité rebutante », concilier « les plaisirs innocens et les bonnes mœurs » (124) ; la fine volupté, c'est faire plaisir aux autres (125). Tous ces préceptes, et tant d'autres, lui sont dictés par des constatations pessimistes : la dureté de cœur règne (126), l'esprit bienfaisant n'exista que dans l'âge d'or (127) ; justice et générosité ne sont plus que de beaux noms (128) ; la défiance est devenue une vertu (129), ainsi que l'intérêt (130).

> « ... pensez une bonne fois pour toujours que chez la plupart des hommes, l'intérêt est au-dessus de tout sentiment d'amitié, de parenté, de probité. » (131)

On ne peut plus ramener les hommes à la vertu qu'en leur montrant qu'ils ont intérêt à être vertueux (132). Dans sa dernière édition, avant de mourir, Le Maître donnera un grand développement aux joies de la retraite (133) ; il s'agissait là d'une conséquence logique d'un pessimisme foncier. Vivre, en se dévouant constamment pour les autres et sans attendre autre chose qu'ingratitude (134) provoquait évidemment un dégoût rapide de toute société. Du reste, le pessimisme de Le Maître s'affirme avec les éditions qui se succèdent :

« Je ne comprends pas qu'on puisse tant aimer la vie », écrit-il dans la sixième édition (135). Mais le livre de Le Maître doit être aussi remis dans son contexte, celui d'un bonheur certain, au Château de Bailleul, près de Fécamp (136) ; c'est aussi celui d'une vie qui n'a pas procuré « l'expérience des grandes fortunes » (137). De cette vie retirée et obscure, le *Traité* déduit une théorie de la vertu et du mérite taillée sur mesure ; Le Maître ne propose pas une morale sociale, mais la morale qui convient aux provinciaux confinés dans leurs propriétés. Par son individualisme même, cet ouvrage, qui fut parfois bien méprisé (138), témoigne du progrès fait par la dissolution du sentiment social. Pour Bacon, la solitude était une monstruosité (139) ; Saint-Réal la regarde pour une extrémité nécessaire à l'homme de mérite, que la société rejette inévitablement (140) ; comme Gracian, Du Bos pense que peu d'hommes ont assez de grandeur pour vivre seuls ; la solitude est devenue le signe, où se reconnaissent des élus (141). Pour Le Maître et ses lecteurs, pour l'un de ses contemporains, dont nous connaissons le rêve secret, l'abbé Prévost (142), la solitude est un havre de plaisir où l'on peut goûter les joies du renoncement et jouir de soi-même (143), sans donner dans l'ascétisme ; elle était déjà un thème de la poésie morale, elle sera bientôt un thème lyrique de choix.

Pour paraître moins mièvre, le livre, qui se veut rigoureux, de Levesque de Pouilly vise, en 1736, le même but que celui de Le Maître : sauver la vertu et la vertu sociale, en « démontrant » que les sentiments agréables, qui sont les sentiments les plus modérés, exercent l'âme sans la fatiguer. Ce qui nous intéresse ici est que Levesque déclare, au début de son traité, que les « châteaux enchantés », habités par les héros d'autrefois sont aujourd'hui déserts ; l'expérience, susbstituée aux systèmes des vieilles philosophies, a désabusé les hommes. Toute morale, de même, doit être refaite sur la base des lois de la mécanique (144). L'absurdité d'une telle prétention n'était imaginable que parce que son auteur éprouvait le discours moral traditionnel comme pulvérisé. Le livre de Levesque sera réédité et remanié en 1743 et en 1747 ; c'est en 1745 que Diderot traduira l'*Essai* de Shaftesbury. Si quelque chose caractérise ce beau livre, c'est la panique de voir la société s'effondrer : le grand déiste anglais déploie des efforts admirables pour assurer que l'affection sociale est la vertu (145) ; que les vrais plaisirs sont liés à la communication sociale (146). Il va de soi que la solitude est condamnée : bref, le bonheur, c'est d'être bon. On pourrait multiplier les remarques sur ce que L. Versini a appelé « la dégradation des valeurs » (147) ; un courant existe de la fin du XVII[e] siècle aux environs de 1745, qui manifeste la peur de la dissolution des liens sociaux et aussi la peur de la société, en tant qu'association de malfaiteurs. Dans ces conditions, savoir vivre c'est savoir survivre. Telle est la problématique hors de laquelle l'*Essai sur le Cœur* risquerait de perdre beaucoup de son sens ; au contraire, replacé dans ce contexte le recours que fait Morelly à Gracian s'explique assez bien.

4. *L'HOMME DE COUR.*

Bien qu'on ait fait mérite à Le Maître d'avoir divulgué l'œuvre de Gracian parmi ses lecteurs (148), c'est à vrai dire une caricature sans grand rapport avec l'original. Interpréter exactement la pensée du jésuite espagnol n'est pas chose facile et elle a la réputation d'être formulée dans une langue hermétique. Toutefois, selon l'excellente formule de Cartaud de la Villate, on a bien l'impression que « le héros de Gracian semble n'avoir les yeux fixés que sur des gouffres » (149).

Sans doute, on peut trouver entre le *virtuosus* du *Traité,* de Le Maître et l'*hombre de ley* ou *el varon de ley* des rapports (150) ; il reste que Le Maître de Claville croit qu'il faut faire l'éloge de la franchise contre la dissimulation (151) ; il refuse de vivre avec ses amis comme s'ils pouvaient cesser de l'être (152). L'idéal de Le Maître c'est un païen élégant, un peu baptisé, « christianisé », le mot a été créé sans doute à l'époque du *Traité* (153) ; l'idéal de Gracian c'est le saint qui vit au-dessus de l'alternative espoir-désespoir ; ce n'est pas cet insipide « homme de bien », version améliorée de l'honnête homme. Aussi, Le Maître ne peut-il comprendre qu'une authentique solitude est inséparable de l'art de chiffrer sa volonté.

Il propose donc, pas même une version française et édulcorée de l'*Homme de cour,* mais quelques formules utilisables (154) ; rien ne passe de la morale ardente et réfrigérante du grand jésuite espagnol.

Qu'en est-il de Morelly ? Pour bien apprécier son attitude, il faudrait disposer d'une étude importante consacrée à toutes les réfutations qu'on soupçonne ici et là de la morale du désenchantement et de la désillusion qui fut celle de Gracian. Saint-Réal a certainement commenté Gracian, dans son *Césarion* (155) ; on sait, au moins, que Buffier a subi son influence ; c'est de lui, sans doute, qu'il tient le souci de se tenir à distance des hommes (156). On discerne des réponses à l'*Homme de cour* chez Marivaux. En fait, une morale à l'usage des paladins, égarés dans le monde de la royauté absolue et bureaucratique, est inassimilable par les moralistes français, tout à l'effort de concilier la vertu avec de douces satisfactions ; de sauver les apparences d'une société sans âme (157). Aucun

français ne pouvait goûter cette formule, qui exprime, sans doute, le meilleur de la morale de Gracian :

« hace de el sufrimiento la inestimable paz, que es la felicitad de la tierra ».

Amelot de la Houssaye traduit ainsi : « C'est de la souffrance que naît cette inestimable paix, qui fait la félicité de la terre ». (158)

Malheureusement, Morelly n'a pas compris complètement la grandeur de Gracian ; du moins est-il l'un des rares écrivains français de la première moitié du siècle à avoir engagé un authentique dialogue avec l'*Homme de cour.*

Il y a, chez Morelly, beaucoup de détails, qui viennent de Gracian ; mais à examiner les choses dans l'essentiel et dans l'esprit, Morelly n'a pas osé trancher : il n'affirme pas ni ne laisse entendre que la rupture doit être consommée, en tout cas, tacitement entre le héros et la société. Il a toutefois opté, sans balancer, pour l'*entereza,* la noblesse, la grandeur ; c'est pourquoi, les références de l'*Essai* à l'*Homme de cour* dépassent-elles et les lieux communs des traités de savoir-vivre et les emprunts détaillés, qui sont accumulés dans les deux derniers chapitres.

Songeons, par exemple, au thème de l'homme « contraire à lui-même » (159) ; ce thème de la tradition religieuse, qui se trouve aussi chez Le Maître (160), peut être interprété dans le sens religieux de Louis Racine (161) ; l'*Homme de cour* propose une version plus subtile qui est aussi celle du chapitre *de l'Homme* de la Bruyère ; et on lit dans la maxime 71 de Gracian que l'homme est inégal, irrégulier ; qu'il se dément sans cesse, parce qu'il n'est jamais lui-même. L'homme prudent, au contraire, est toujours le même à l'égard de ce qui est parfait (162). On comprend mieux la pensée de Morelly, lorsqu'on la rapporte à ce texte. Ainsi par le terme *égarements,* il n'entend pas le sens psychologique des moralistes de l'amour (163) ; il reprend, sans doute, Abbadie et son idée que l'homme se trompe de chemin (164) et ce sens biblique est aussi dans l'*Essai sur le Cœur* (165). Toutefois, chez Gracian, Morelly trouvait l'idée que l'homme prudent est celui qui prend les choses dans leur réalité. Dans la maxime 35, les fous prennent « tout à rebours » ; Morelly énumérant les erreurs des hommes écrit : « leur prévention et leur entêtement leur fait faire tout à rebours » (166) ; on ne peut pas davantage suivre ce genre d'hommes ni prévoir où ils passeront ; n'ayant aucun principe, ils s'égareront au-delà de toute imagination (167). A ces pantins, il oppose, à la manière de Gracian, celui dont « les paroles et les actions ne le démentent jamais » (168), parce qu'il juge « sainement les choses » (169) ; si l'esprit a « le vrai pour guide », si l'action est conduite de « manière convenable » (170), le flottement (171), l'illusion, les chimères (172), le désaccord (173) disparaissent. Mélange de contraires, « monstrueux assemblage de plusieurs contrariétés », tel est le fou (174). C'est dans le droit fil de la pensée de Gracian (175), qui culmine dans cette belle formule :

«la vaine imagination a pour bourreau la réalité qui la détrompe. (176)

Dans Abbadie, sur la base de la théologie, l'homme « immortel » est dépeint comme celui qui ne se dément jamais (177). Mais « l'homme universel », *el discreto,* de Gracian n'est pas seulement accordé à la dimension spirituelle ; il l'est encore à la dimension concrète du réel. Pour Morelly, comme pour Gracian, il n'y a pas deux mondes ; ce qui vaut pour la terre vaut pour le ciel.

L'image qui correspond à cette constance, à cette unité de l'homme de Gracian est celle de l'étoile polaire, point fixe qui guide infailliblement le navigateur (181). Autrement dit, aucune considération d'amour-propre ne peut régler la conduite humaine et l'héroïsme est un idéal d'absolu. Si Morelly n'a pas utilisé cette image de l'étoile polaire, c'est probablement qu'il interprétait la *prudence* de l'*Homme de cour* comme une stratégie, dont l'*équité* est le contrepoids (182).

Morelly n'en démarque pas moins Gracian, en de nombreux points. Le détail de ces citations textuelles et leur description lasserait ; que l'on sache qu'il n'est presque pas un mot des deux derniers chapitres de l'*Essai sur le Cœur,* qui ne soit dans l'*Homme de cour.* Mais cette profusion de références au jésuite

espagnol ne doit pas dissimuler le désaccord profond qui sépare les deux moralistes.

Morelly croit qu'on a des amis (183) ; et Saint-Réal, que le *Cœur* recommande, avait mieux compris Gracian, lorsqu'il déclare que « tout le monde est l'adversaire d'un homme qui veut faire fortune » (184).

Le plus curieux est que, pour définir l'amitié, Morelly emprunte à Gracian, à travers Le Maître, il est vrai (185), et il écrit :

> « ... il faut chercher [...] la conformité d'humeurs et d'inclination qu'un Auteur appelle une douce parenté de cœur. » (186)

Gracian, lui, évoquait, en ces termes, la sympathie du héros pour les héros (187). Mais pour lui, l'héroïsme conduit à la solitude, au silence, à l'impossibilité de communiquer : les étoiles ne communiquent pas (188). La société est un état intermédiaire entre Dieu et les bêtes, puisque « pour vivre seul, il faut tenir beaucoup de la nature de Dieu, ou être tout-à-fait de celle des bêtes » (189) ; de même le silence tient de la divinité (190) ; sans aucun doute, c'est d'un homme-dieu que rêva Gracian ; sa morale, en tout cas, prend acte de l'inexistence de la vie sociale. Morelly, lui, a choisi l'égalité naturelle, comme étoile polaire de sa prudence ; et, ayant opté pour une hypothèse, qui laisse à chacun une chance, il croit que le réel est dans ces relations d'égal à égal. Pour lui ce monde n'est pas un zéro (191). Ici encore, il est un tenant de l'essentiel du malebranchisme politique, de sa tendance à minimiser la puissance et le pouvoir, afin de les répartir entre tous également. Morelly, dès 1745, butte sur le *Héros* et par là se dessine déjà l'orientation politique générale de la *Basiliade* et du *Code*.

Mais par rapport à l'ensemble des moralistes, dont il s'est inspiré ou non, il se définit comme celui qui ne voit pas dans la retraite la seule issue possible. Il sait que se battre est nécessaire, et que la bataille n'est pas perdue d'avance.

5. LE PAMPHLET DANS *L'ESSAI SUR LE COEUR.*

Et de fait, Morelly se bat sur des points bien précis. Considérons d'abord que tous les ouvrages de morale sociale, ou peu s'en faut, que Morelly a lus pour écrire son *Essai,* contenaient des portraits donnant à peu près certainement lieu à des applications. Le Maître de Claville a été, en tout cas accusé d'avoir « impitoyablement » déchiré son prochain (192). Dans son *Essai sur le Cœur,* Morelly nous signale lui-même que le portrait du véritable ami est copié d'après nature (193) ; on ne voit pas pourquoi le type du *Faquin,* c'est-à-dire, du grand personnage insolent et affectant la morgue à l'égard des solliciteurs (194), ne serait pas un portrait à clef ; il en va probablement de même pour les portraits en série brossés sous le prétexte de définir les types de caractères ou des fonctions sociales (195). Il est certain, en revanche, que le portrait du petit-maître, qu'on appelait encore le *faux-petit-maître* (196), est un thème trop élaboré par la tradition pour qu'on puisse éventuellement y lire un portrait réel (197).

Il y a dans l'*Essai sur le Cœur* d'autres « applications » de plus de conséquence. A travers l'Université, Morelly s'en prend à des maîtres de pension très précis, qu'il accuse de faire de leur métier un négoce malhonnête ; soit qu'ils n'aient aucune compétence scientifique ou qu'ils acceptent un nombre de pensionnaires plus élevé que celui dont ils peuvent se charger (198).

Plus généralement, Morelly se range dans le parti de ceux qui luttent alors contre le monopole de l'Université ; il poursuit sa campagne virulente contre l'enseignement public, commencée dans l'*Essai sur l'Esprit* (199). Il convient, sans doute, de rapprocher de ces déclamations, celles qui regardent les tartuffes et leurs grimaces religieuses, ainsi que les fables monacales (200). Comment ne pas voir encore dans le chapitre consacré aux châtiments (201), une mercuriale contre la brutalité du *magister* traditionnel, c'est tout un univers répressif, toute une façon de comprendre l'homme, qui est en cause dans ce débat sur la liberté et la non-violence :

« Une manière d'agir brutale et grossiere jette le découragement dans le cœur des enfans [...] Un enfant élevé la verge à la main devient souvent stupide ou un fort mauvais sujet pour la société ; jugeant des autres par lui-même, il se persuade aisément qu'on n'en peut rien obtenir que par la violence. » (202)

Erasme avait déjà noté que l'enfant battu devenait un brigand ; c'est certainement dans le courant néo-humaniste, opposé à l'Université et favorable au Collège de France, que Morelly se place délibérément. On l'a vu, à propos de sa pédagogie des langues et de son programme général de formation intellectuelle ; en 1745, sous le patronnage de l'abbé de Ventadour, c'est la même voie qu'il suit.

L'Humanisme a toujours véhiculé l'amour de la paix ; on se souvient qu'Erasme était un adversaire déclaré de toute forme de violence. L'*Essai sur le Cœur* est peu amène pour les conquérants ; pour la vertu romaine (203) ; l'*Art de se connoître,* qui lui avait montré l'imposture de ces mythes, avait dû encourager Morelly à manifester son refus des conventions.

Au reste, Morelly s'est révélé à nous suffisamment imprégné de doctrines malebranchistes, pour qu'il soit, en toutes matières, rebelle aux formes trop accentuées d'autoritarisme ; le critique du *Mercure* ne goûtera pas ces déclamations.

Dans l'*Essai sur l'Esprit,* l'éloge de l'Histoire et de sa vertu formatrice avait été formulé sans réticences ; mais Morelly ne paraissait pas soupçonner la difficulté qu'il y a à établir un fait digne de foi. En 1745, il a découvert non seulement l'incertitude de l'Histoire et ses ignorances, mais aussi ses mystifications (204). Incertaine, l'Histoire reste néanmoins, pour Morelly, un cadre culturel ; on le voit, lorsqu'il utilise le personnage de David à des fins évidemment allégoriques.

On remarquera d'abord, qu'un long développement apologétique est consacré à défendre la gloire de David, par Le Maître de Claville (205). Chez Morelly, le nom de David sert également à louer le roi idéal et plus généralement toutes les vertus aristocratiques (206).

L'allégorie se fait plus précise lorsque les rapports de David et de Saül sont l'occasion d'analyser l'opposition père-fils ; jalousie-générosité. David et Jonathas sont exaltés contre Saül ; que sur dix pages Morelly développe ces thèmes paraît devoir signifier quelque chose qui nous échappe ; quelque chose qui touche à des intrigues de cour (207). On ne peut que s'interroger sur des phrases de ce genre, dont le sens politique paraît à peine dissimulé :

« Les Juges du peuple Israëlite [...] sont grands hommes de guerre et pour la plupart d'une condition, qui fait voir que le mérite qui éleve à la souveraine autorité, n'est pas uniquement attaché à la naissance. » (208)

A quel seigneur songe Morelly ? à quel trône ? S'il s'agit de la monarchie en général, cette formule exprime ce qu'il y a de plus radical dans la politique malebranchiste. Il est, en tout cas, possible de voir une allusion aux rapports du Dauphin Louis et de son père, dans la phrase suivante :

« David endormi dans les plaisirs ne s'aperçoit pas des désordres de sa famille, des sujets de mécontentement de son peuple, ni des menées de son fils Absalon. » (209)

En général, les rapports du Dauphin avec son père sont présentés comme excellents ; ainsi chez Proyart (210) ; mais Mouffle d'Angerville raconte comment en 1744, au moment de la maladie royale à Metz, le roi, qui s'est réconcilié avec la reine, se montre fort fâché que son fils se présente devant lui, malgré des ordres formels :

« C'est ici l'époque où le roi commença à diminuer d'affection pour [le Dauphin] [...] la répugnance de voir arriver en lui son successeur fut la véritable cause. » (211)

L'exil châtia le gouverneur du jeune prince ; et quatorze ans plus tard, Louis XV se souvenait encore de la désobéissance de son fils et de celle du duc de Châtillon.

Sans qu'il me soit possible, pour le moment, de préciser à laquelle des factions favorables au Roi et adversaires du Dauphin appartenait Morelly en 1744, il est, dès maintenant raisonnable de considérer les allégories bibliques de l'*Essai sur le Cœur* comme des pamphlets.

6. L'ACCUEIL RÉSERVÉ A L'*ESSAI SUR LE CŒUR*.

Le *Mercure*, en avril 1746, rend compte du second livre de Morelly et il le fait avec une certaine mauvaise humeur.

Bien des ouvrages, dit le journaliste, prouvent au moins « la bonne intention de leurs Auteurs » (212) et l'éreintage commence par une citation ironique de la définition que Morelly a imaginée de l'Histoire :

> « L'Histoire est un vaste Drame, dont l'unité d'action est la tendance de tous les hommes vers le bien : la diversité des opinions sur sa nature fait la variété de l'intrigue. » (213)

Aimablement, le critique ajoute que des textes de ce genre sont heureusement rares dans l'*Essai :*

> « Par exemple, il est plus à la portée de toutes sortes de lecteurs, lorsqu'il dit que l'*Histoire doit être pour les jeunes gens un tableau universel du cœur de tous les hommes et du leur en particulier.* » (214)

Après s'être ainsi moqué du style emphatique de Morelly, on passe à la censure des idées. Ce qui tient le plus à cœur à l'auteur de l'extrait, c'est la déclamation contre les Conquérants :

> « Qui ne croiroit ici entendre un Régent de Rhétorique déclamant une harangue à ses Ecoliers... »

Très rigoureusement, très positivement, le journaliste prouve que les grands conquérants ont été bénis par leurs peuples ; que Titus n'a pas été plus heureux qu'Alexandre ; que les mémoires des généraux sont des lectures formatrices pour l'esprit au moins autant que pour le cœur (215).

> « ... il faudroit condamner absolument la guerre, si on admettoit les principes de M. Morelli, car du Conquérant au Prince qui fait la guerre, il n'y a que les succès de différence. » (216)

Sur la question des romans, le *Mercure* est nettement hostile à la méthode morellienne ; il ne les condamne pas, loin de là, mais il lui paraît absurde d'en donner à lire à des jeunes gens ; qu'ils attendent « d'avoir pris leur pli » :

> « ... jusques-là, répétons le encore, il est très inutile de les leur faire connoître. » (217)

De la fréquentation des femmes, le journaliste ne prend pas la peine de débattre :

> « ... on ne s'attendoit gueres à voir discuter sérieusement cette matiere dans un ouvrage où d'ailleurs tout respire le bon sens et le jugement. » (218)

Il s'agit donc là d'un extrait intelligent, il prend parti nettement et avec une entière mauvaise foi ; il est difficile de trouver une réaction plus significative. Elle nous montre, en effet, qu'il faut lire l'*Essai* comme une œuvre qui a choqué, même si elle nous paraît aujourd'hui, insipide. Particulièrement les implications politiques de la condamnation des conquérants ont été bien soulignées.

Le *Journal des Sçavans*, en juillet 1746 (219), rend compte à son tour de l'*Essai*.

Il s'agit d'un long résumé terne et plat. Le journaliste, cependant, réagit lorsqu'il en vient à la question des romans :

> « ... peut-être ne jugera-t-on pas comme lui sur l'utilité des romans, parce que l'amour en est l' objet principal, et qu'il est dangereux d'exciter une passion qui n'a par elle-même que trop d'emprise sur le cœur. » (220)

Il ne partage pas non plus le relatif mépris de Morelly pour l'étude des Sciences :

> « Cette façon de penser de notre Auteur étoit certainement celle de presque tous les anciens Philosophes, dont la morale faisoit l'unique objet ». (221)

Lorsqu'il s'agit des femmes, le *Journal des Sçavans* se montre tout à fait de l'avis de Morelly par la façon bienveillante, dont il résume la pensée de l'*Essai ;* et il insiste sur le fait que seules les femmes vertueuses sont capables de former un galant homme ; loin de rejeter la question, comme faisait le journaliste du *Mercure,* celui du *Journal des Sçavans* la trouve « intéressante » (222).

On a vu que l'un des points essentiels du livre de Morelly consiste, selon l'auteur lui-même, dans le principe de l'égalité naturelle indestructible ; en conséquence, l'homme est incapable, quoi qu'il fasse, de dissoudre la société civile.

Le journaliste du *Journal des Sçavans* n'a probablement pas compris la pensée de Morelly, et cela semble venir de ce qu'elle était peu intelligible à l'époque, autrement que dans les structures de la morale individuelle :

> « Au reste ces vices mêmes s'opposent à leurs propres progrès ; l'ambitieux, l'envieux, y trouvent des obstacles à leurs desseins, et par conséquent des obstacles à leur bonheur. » (223)

La pensée morellienne est que l'égalité se rétablit toujours et non pas que le méchant est puni par ses propres vices.

Au total, l'article est bienveillant, en ce sens qu'il ne manifeste aucune hargne ni aucun agacement ; s'il s'oppose à la conception anti-moderne de la Philosophie que professe Morelly, il en accepte la morale fondée sur la « galanterie », dans le vieux sens chevaleresque du mot. Mais le journaliste ne manifeste aucun sens des problèmes politiques ou sociaux ; contrairement à son confrère du *Mercure,* d'ailleurs sensible, en général, à cet aspect des choses (224).

Les deux comptes rendus se complètent donc pour nous : l'un nous montre comment le caractère agressif de l'*Essai* était perceptible même en 1746, à un moment où Morelly rédigeait sa *Physique,* à un moment aussi où la gloire militaire de Louis XV ne faisait aucun doute ; l'autre nous montre qu'il était également possible de lire l'*Essai* de manière sereine et sans rien soulever d'essentiel.

*
* *

Quel est l'intérêt de l'*Essai sur le Cœur,* dont l'étude ne figure dans aucun des ouvrages consacrés à l'histoire de la pédagogie ni dans aucun de deux qui traitent des moralistes français du XVIIIe siècle ?

J'espère avoir mis l'accent sur la richesse morale du livre de Morelly, bien que je n'aie insisté que sur la partie, qui me paraît capitale, où Morelly tente de répondre aux questions qui se posaient aux théoriciens du « savoir-vivre ».

Comme le premier *Essai,* le second se rattache au malebranchisme, pour l'essentiel ; il manifeste une foi théologique en la cohérence sociale, parce qu'elle repose sur un ordre indestructible. La société n'est pas une création arbitraire, qui nécessite un contrat formel ; le contrat tacite suffit (225). Puisque l'homme a été créé par Dieu pour vivre en société, il n'y a aucune contradiction entre la survie individuelle et la survie sociale.

A la panique semée par la philosophie sociale de Hobbes et aux dégoûts provoqués par l'absolutisme ludovicien, Morelly, après ses maîtres humanistes et malebranchistes, répond, malgré ses doutes ou ses inquiétudes, par un acte d'espérance.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Cœur humain,* 175 ; on notera que l'*Ecole du monde,* dont il est question, n'est pas celle de Voisenon, comme le croyait R. Coe : *Le Philosophe Morelly...,* Bibliographie p. 855 ; il s'agit d'un livre de Le Noble.

(2) *Esprit,* 25-7 ; *Cœur,* 19-20.

(3) *Art de se connoître...,* 296-97.

(4) *Esprit,* 11-12.

(5) *Cœur,* 5 ; X-XI.

(6) *Cœur,* 5 ; Abbadie, *Art...,* 118.

(7) *Cœur,* 9 en marge ; répété, en bas de la page.

(8) *Art...,* 188 : le cœur est l'âme « en tant qu'elle aime » ; toutes les affections « ne sont que des manieres d'amour ».

(9) *Ibid.,* 248.

(10) *Ibid.,* p, ex. 64-5.

(11) *Ibid.,* 162.

(12) *Cœur,* 52.

(13) *Ibid.,* 43, 48, 226, 267.

(14) *Ibid.,* 123.

(15) *Art...,* 163, etc...

(16) *Cœur,* 228.

(17) *Ibid.,* 1-2 ; 202.

(18) *Cœur ; 7, 84. Art...,* 183.

(19) *Cœur,* 10.

(20) *Ibid.,* 11 ; en marge : Effets du vuide du Cœur. Sur la notion de *vuide du cœur,* cf. : A. Adam, *Hist. de la Littérature Française au XVII*[e] *siècle,* Paris, Domat, 1951 ; t. II, p. 224 ; Pascal, *Pensées et opuscules,* p.p. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1949, p. 126, 128, 129, 133 ; Louis Racine, *Oeuvres,* Paris, Coignard, J. Desaint, 1742, t. I ; p. 7-8 de *La Grâce,* reliée à la suite de *La Religion ;* il s'agit de deux vers du chant I :

« Par l'amour des faux biens il remplit dans son cœur
« Le vuide qu'y laissa l'amour du Créateur.
« Plein de biens et d'honneurs, il reste toûjours vuide. »

(21) *Art de se connoître...,* 238-9, etc...

(22) *Ibid.,* 243.

(23) *Cœur,* 123. — cf. *Traité du vrai mérite...,* éd. 1777 ; I, 67 : « On peut dire que nous ne sommes vraiment des hommes, que quand nous commençons à devenir vertueux. » La source de la pensée du *Traité* se trouve dans Abbadie, *Art...,* 64-73.

(24) *Esprit,* 37.

(25) *Ibid.,* 122.

(26) *Art...,* 6-7 ; 59-60 ; 121 ; 375, etc...

(27) *Ibid.,* 242.

(28) *Cœur,* 30, 39, 108.

(29) *Ibid.,* 164.

(30) *Ibid.,* p. 1 ; cf. Chinard, *Code...,* 18.

(31) A. Robinet, « La tradition malebranchiste au XVIII[e] siècle », in *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1972, 2-3, p. 173, 181-182 : « ... il ne faut pas sous-estimer dans la dernière philosophie de Malebranche l'importance du retournement de la définition de la volonté, d'abord résumée dans la tendance au bien, puis rectifiée par le désir d'être heureux »... ; il s'agit du Malebranche d'après 1676. C'est, en général, à ce dernier Malebranche que Morelly se réfère.

(32) *Op. cit.,* 290-291 ; voir aussi chez Malebranche, *Recherche...,* éd. p. Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1945 ; t. I, p. 137-8. — Louis Racine, *Oeuvres, op. cit. ;* t. I, *La Grâce,* chant II, p. 33-34 : « Le plaisir est son maître : il suit sa douce pente »...

(33) *Les leçons de la Sagesse...,* Paris, Briasson, 1743 ; t. I, 25.

(34) Voir confirmation, dans A. Robinet, *La tradition malebranchiste..., loc. cit.,* p. 182, sur Helvétius.

(35) Louis Racine, *Oeuvres,* Paris, Coignard, Desaint, t. I, 1742, 33-34.

(36) *Les leçons de la Sagesse* [l'abbé Louis de Bonnaire : 1679-1752], Paris, Briasson, 1743, 3 vol. ; l'homme contraire à lui-même : I, 267. — l'abbé de Bonnaire, comme le Malebranche tardif insiste sur *le repos :* II, 213-14 ; 4, 7-8. — III, 253. Même insistance chez Morelly : *Cœur,* XI, 3, 10, 104, 106, 125, 131, 148, 199-200, etc...

(37) *Cœur,* XXVI.

(38) *Oeuvres, op. cit.,* t. I, 34 : *La Religion,* chant II ; t. I, 8, 54 : *La Grâce,* chant I, III. Le texte de Saint-Augustin est cité.

(39) G. Chinard, *Code,* 1950, p. 19.

(40) *Art de se connoître...,* 6, 56-7, 140-41, 131, 343-4, etc...

(41) *Cœur,* 163-4, cf. aussi, 34-35 : dans l'enfance, la passion dominante se cherche.

(42) *Ibid.,* 138.

(43) *Op. cit.*, 69.
(44) *Cœur*, 47-8. — *Art de se connoître*, 188-189 ; 193, 206, etc...
(45) *Cœur*, 28-29 ; voir aussi : 25-32.
(46) *Ibid.*, 30 ; voir aussi, 38-39.
(47) *Projet pour perfectionner l'éducation*, Paris, Briasson, 1728 ; 119-120, 173, etc. — Pour bien des raisons, on doit considérer que Morelly a lu le *Projet* ; et particulièrement, rapprocher *Cœur*, 61 de *Projet*, 47-48. — On sait, de plus, que l'abbé de Saint-Pierre a touché de près au groupe malebranchiste de 1699 : cf. A. Robinet, *Malebranchisme et Régence*, p. 271, 273.
(48) *Cœur*, 139 ; cf. 41-42. — Sur l'opposition *raison-sentiment*, A. Robinet « La tradition malebranchiste... », *Revue de l'Université de Bruxelles*, p. 178.
(49) A. Robinet, *Techniques de la pédagogie malebranchiste, Revue de Marseille*, p. 47 : sous l'influence de Fénelon, Malebranche diminue l'importance de la crainte.
(50) *Cœur*, 84.
(51) *Ibid.*, 78, 85 ; 132, 139-140.
(52) *Ibid.*, 86.
(53) *Ibid.*, 79. — La crainte *et* l'espérance ne seront toutes deux bannies ensemble qu'avec la *Basiliade* et le *Code*.
(54) *Cœur*, 36. — En 1745, à l'occasion des Jeux Floraux de Toulouse, on déclame contre les romans, *Jugemens sur quelques ouvrages nouveaux*, Avignon, Girou, 1746 ; t. XI, 104 et *sq*.
(55) *Journal des Sçavans*, févr. 1744, p. 98 et *sq*.
(56) *Art de se connoître...*, 120, 384.
(57) *Ibid.*, 378.
(58) *Leçons...* ; I, 40 ; III, 476.
(59) *Art de se connoître...*, 19.
(60) *Ibid.*, 23.
(61) *Ibid.*, 150.
(62) *Ibid.*, 168.
(63) *Ibid.*, 154.
(64) *Ibid.*, 157.
(65) *Ibid.*, 171.
(66) *Ibid.*, 181, 239, etc...
(67) *Ibid.*, 183-4 ; 335.
(68) *Ibid.*, 209, 336.
(69) *Ibid.*, 402.
(70) *Ibid.*, 335-36.
(71) *Ibid.*, 420-21.
(72) *Ibid.*, 412-3.
(73) *Ibid.*, 156-7.
(74) *Leçons...* ; I, 75-102.
(75) *Ibid.*, I, 90-91 ; 101.
(76) *Ibid.*, I, 82 ; 86-7.
(77) *Ibid.*, I, 77-8.
(78) *Ibid.*, II, 231.
(79) *Ibid.*, I, VIII.
(80) A. Robinet, *Malebranchisme et Régence*, *loc. cit.*, 264-8.
(81) *Cœur*, 288 ; *Leçons...*, I, 95.
(82) *Cœur*, 199, 205, 207 ; *Leçons...*, I, 249.
(83) *Cœur*, 92-93.
(84) *Ibid.*, 188 ; *Art de se connoître...*, 354.
(85) *Morelly, Ein Rationalist...*, Berlin, Rütten und Loening, 1961 ; p. 38.
(86) *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen [...] traduits du Latin de feu M. le Baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac...*, Amsterdam, P. de Coup, 1718, 2 vol. ; I, 64.
(87) *Art de se connoître...*, 404.
(88) *Ibid.*, 131 ; cf. 375.
(89) *Leçons...*, II, 230.
(90) *Ibid.*, II, 232.
(91) *Ibid.*, II, 235.
(92) *Ibid.*, I, XXIII.
(93) *Ibid.*, I, XXIX ; 305 *sq*.
(94) *Ibid.*, I, III.
(95) *Cœur*, 171.
(96) Cl. Buffier, *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux en contribuant...*, Rouen, Griffart, 1726. — On notera que le Livre IV est paginé à part.
(97) *Ibid.*, IV, 46.
(98) *Cœur*, 198 ; voir : *Société civile*, I, 10, p. 53-54 ; II, 14, p. 137.
(99) *Société civile*, III, 259.
(100) *Ibid.*, II, 97-8.
(101) *Cœur*, 28.
(102) *Ibid*, 192-3.
(103) *Ibid.*, 193-194.
(104) *Ibid.*, 194-5.
(105) *Ibid.*, 196-7.
(106) *Ibid.*, 191-2 ; 197.
(107) *Ibid.*, 195-6.

(108) *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis S.A., 1968 ; art. *Gracian*, rédigé par C. Marcilly : « ... le vrai savoir-vivre devient ici la science de survivre. »
(109) *Cœur*, 37.
(110) *Ibid.*, 238-9 ; 266-7.
(111) *Recueil de divers écrits sur l'Amour et l'Amitié, la Politesse, la Volupté, les Sentimens agréables, l'Esprit et le Cœur*, Paris, Pissot, 1736, p. 81.
(112) *La Correspondance de l'abbé Trublet...*, pp. J. Jacquart, Paris, Picard, 1926, p. 29.
(113) *Recueil de divers écrits...*, 88.
(114) *Ibid.*, 230-6.
(115) *Ibid.*, 276.
(116) *Ibid.*, 277 ; voir aussi, p. 270-2 : tirade contre le goût du parterre.
(117) Ainsi : *ibid.*, 250-3.
(118) *Ibid.*, 284-5.
(119) Cl. Buffier, *Traité de la société civile...*, Rouen, Griffart, 1726 : Livre II, p. 91, 148 ; p. 100, 127, 85 ; Livre IV, ch. 16, p. 75 : titre du chapitre.
(120) *Ibid.*, livre III, 152.
(121) *Ibid.*, livre I, 36, 38, 39, etc...
(122) *Ibid.*, livre III, 185-6 ; 188 ; 239 ; 248 ; 270.
(123) *Ibid.*, livre IV, p. 91-2.
(124) Le Maître, *Traité...*, éd. 1734, 20-21 ; 233, etc... — Il faudrait, pour utiliser efficacement le *Traité...* de Le Maître, une édition comportant, sur la base du texte de 1734, les additions et les variantes successives ; il faudrait aussi expliquer les raisons de ces corrections diverses et les situer dans la vie concrète de l'auteur.
J'ai utilisé : l'édition 1734 : Paris, Saugrain et 1777 (qui reproduit le texte de la 6[e] éd.).
(125) *Traité...*, 1734, p. 239.
(126) *Ibid.*, 240.
(127) *Ibid.*, 241.
(128) *Ibid.*, 274, 398.
(129) *Ibid.*, 273.
(130) Ibid., 307.
(131) *Ibid.*, 299.
(132) *Ibid.*, 393.
(133) *Traité...*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1777, 10[e] éd., 2 t. en 1 volume ; c'est le texte de la 6[e] édition : le développement sur la solitude se trouve : t. I, p. 20-27. En 1734, c'est un éloge de la vie « médiocre » selon Horace : p. 310 *sq.*
(134) *Traité...*, éd. 1734 : 296, 301.
(135) *Traité...*, éd. 1777 : II, 269. — Trois détails suffiront à montrer que Morelly a lu avec soin le *Traité...*, et probablement dans la 6[e] édition, c'est-à-dire, au moment même de la rédaction du *Cœur* :
— *Cœur*, 79 : l'arche et Dagon ; *Traité*, éd. 1777 ; II, 213.
— *Cœur*, 47 : l'enfant est un miroir qui conserve pour toujours l'image dont il a été frappé ; *Traité...*, éd. 1777 ; II, 271.
— *Cœur*, 27 : strophe de J.-B. Rousseau (cf. R. Coe, Morelly, *Ein Rationalist...*, p. 311, note 59 ; il faut corriger : ce n'est pas J.-B. Rousseau qui a pu influencer Morelly ; la strophe vient du *Traité...*) *Traité...*, I, 79. — (cf. R. Coe, « A la recherce de Morelly... », *R.H.L.F.*, 1957, p. 333).
(136) *Traité...*, éd. 1777 ; II, 8.
(137) *Traité...*, 1734, p. 340, 2Ï1.
(138) Abbé Chaudon, *Bibliothèque d'un homme de goût ou avis sur le choix des meilleurs livres...*, Avignon, J. Bléey et chez A. Aubanel, 1772, 2 vol. ; t. II, 359 : ce *Traité...* est regardé comme un recueil de trivialités de collège ; écrit durement ; étalage de ce que l'auteur a lu ; succès en province.
(139) *Oeuvres philosophiques, morales et politiques de Fr. Bacon*, p.p. J.A.C. Buchon, Paris, Desrez, 1836 : I, 358.
(140) *Les Oeuvres...*, *op. cit.*, t. II, 196.
(141) *Réflexions critiques...*, 7[e] éd., Paris, Pissot, 1770, 3 vol. ; t. I, 10-11.
(142) Abbé Prévost, *Histoire du chevalier des Grieux...*, p.p. F. Deloffre, Paris, Garnier, 1965 ; p. LXXII, 38, 40.
(143) Le Maître de Claville, *Traité...*, 1734, p. 237.
(144) Je renvoie à la première publication de la *Théorie des sentimens...*, qui se trouve dans le *Recueil de divers écrits...*, de 1736 : p. 140-141.
(145) *Oeuvres Complètes*, Paris, Club Fr. du Livre, 1969 ; t.I, p. 165.
(146) *Ibid.*, I, 203, 259.
(147) L. Versini, *op. cit.*, 192.
(148) J. Sarrailh, *Bulletin Hispanique*, 1937, p. 246 et *sq.*
(149) Cartaud de la Villate, *Essai Historique et Philosophique sur le Goust*, Amsterdam, 1736, 176.
(150) *Virtuosus : Traité...*, 1734 ; 44-47 ; 1777 ; I, 79. — *hombre de ley : L'Homme de cour*, maxime 280.
(151) *Traité*, 1734, 161.
(152) *Traité*, 1734, 409.
(153) *Ibid.*, 398.
(154) *Traité*, 1777 ; I, 2 : « C'est un ramas de fragmens... » ; *ibid.* ; I, 66 ; II, 4.
(155) *Les œuvres...*, *op. cit.* ; II, 231.
(156) K. Sonia Wilkins, *A Study of the works of Claude Buffier*, Genève, Inst. et Musée Voltaire, *Studies on Voltaire*, vol. LXVI, 1969 ; p. 119-20. L'étude des relations intellectuelles entre le jésuite espagnol et le jésuite français est à faire.

(157) R. Mercier, *L'Enfant..., op. cit.*, 49.
(158) *Homme de cour*, maxime 159.
(159) *Cœur*, XXV-XXVI ; 236.
(160) *Traité...*, éd. 1777 ; I, 201 ; II, 7.
(161) Dans le *Code*, Morelly développera un assez long réquisitoire contre ce thème psychologique : 147-150.
(162) *Homme de cour*, maxime 71.
(163) J. Sgard, *Dix-huitième siècle*, n° 1, 1969, p. 241-249 : « La notion d'égarement chez Crébillon » ; *Cœur*, XX, 100, 242. — L. Versini, *Laclos...*, 468.
(164) *Art de se connoître...*, 219, 244, 211, etc...
(165) *Cœur*, 199.
(166) *Ibid.*, 219.
(167) *Ibid.*, 235, 253.
(168) *Ibid.*, 250.
(169) *Ibid.*, 249.
(170) *Ibid.*, 232.
(171) *Ibid.*, 233.
(172) *Ibid.*, 230, 231.
(173) *Ibid.*, 227-8.
(174) *Ibid.*, 236.
(175) *Homme de cour*, max. 168.
(176) *Ibid.*, max. 194.
(177) *Art de se connoître...*, 178-179, etc. ; 340.
(178) *Homme de cour*, max. 167.
(179) *Cœur*, 199.
(180) *Homme de cour*, max. 165.
(181) *Ibid.* max. 196 ; max. 287. — voir aussi, *Cœur*, 308 : cf. *Homme de cour*, max. 125 : « ils se consolent de leurs taches sur ce que les autres en ont aussi, ce qui est la consolation des fous. »
(182) *Cœur*, 290, 300 ; voir aussi : 290, ch. V. *Homme de cour*, max. 13.
(183) *Cœur*, 300.
(184) *Les œuvres...*, II, 233, II, 238.
(185) *Traité...*, 1777 ; I, 38-39.
(186) *Cœur*, 263.
(187) *Homme de cour*, max. 44.
(188) *Ibid.*, max. 177.
(189) *Ibid.*, max. 133.
(190) *Ibid.*, max. 160.
(191) *Ibid.*, max. 211.
(192) *Traité...*, 1777 ; I, 8.
(193) *Cœur*, 264.
(194) *Ibid.*, 204-8 ; 214-5 ; 262. — cf. même thème chez Le Maître : 1777 ; II, 13 ; 256.
(195) *Cœur*, 213-19 ; 246-252.
(196) *Traité...*, 1734 ; 70.
(197) *Cœur*, 256.
(198) *Ibid.*, 74-5.
(199) *Esprit*, 70.
(200) *Cœur*, 76-81.
(201) *Ibid.*, 81 et *sq.*
(202) *Ibid.*, 87.
(203) *Ibid.*, 92-3 : 105-6.
(204) *Ibid.*, 91.
(205) *Traité... ;* 1777 ; II, 226-228.
(206) *Cœur*, 109 et *sq.*
(207) *Ibid.*, 111-121.
(208) *Ibid.*, 118.
(209) *Ibid.*, 121.
(210) Abbé Proyart, *Vie du Dauphin, père de Louis XVI*, Paris, Berton, Vve Hérissant, etc..., 1778.
(211) *Vie Privée de Louis XV, ou principaux événemens...*, Londres, J. P. Lyton, 1781 ; t. II, 166. — Voir même dans Proyart, *op. cit.*, p. 41-42 et 61.
(212) *Mercure...*, avril 1746, p. 104.
(213) *Ibid.*, 102.
(214) *Ibid.*
(215) *Ibid.*, 105-106.
(216) *Ibid.*, 105.
(217) *Ibid.*, 108.
(218) *Ibid.*
(219) *Journal des Sçavans*, juillet 1746, p. 414-421.
(220) *Ibid.*, 418.
(221) *Ibid.*, 419.
(222) *Ibid.*, 421.
(223) *Ibid.*, 419-20.
(224) Voir *Mercure*, avril 1746, p. 110-112.
(225) *Cœur*, 197 ; cf. Cl. Buffier, *Traité de la Société civile...*, Livre IV, p. 46 : ... « contrat formel ou tacite. »

CHAPITRE III

LA PHYSIQUE DE LA BEAUTÉ

1. DES *ESSAIS* A LA *PHYSIQUE*.

Avec la *Physique...*, rédigée, rappelons-le, aussitôt terminé le *Cœur...*, Morelly s'intéresse subitement aux problèmes esthétiques ; on pourrait avoir l'impression qu'une rupture s'est produite.

Pourtant, non seulement l'œuvre est indiscutablement signée, à la fin de la dédicace ; mais, bien mieux, elle n'est pas sans liens avec les *Essais* antérieurs. La *Physique de la Beauté* peut tout d'abord, en effet, être regardée comme la suite des ouvrages pédagogiques de 1743 et de 1745, puisqu'elle est, tout autant qu'un traité d'esthétique, un fragment de cours de sciences physiques. Les deux personnages principaux de ce dialogue sont Thémire et Théramène, deux amants, deux époux qui jouent au maître et à l'écolière (1) ; et, sous son masque mondain, Théramène n'est en fait qu'un pédant authentique, qui fait répéter sa leçon à son élève (2) ; qui la corrige, quand elle aimerait se libérer du carcan magistral (3). De plus, non seulement les termes *esprit* et *cœur* sont repris dans la *Physique* avec leur sens scolaire (4), mais l'exposé de l'organisation du système nerveux, qui se trouvait dans l'*Essai sur l'Esprit*, reparaît ici et particulièrement l'expression de « sentiment intérieur de notre existence. » (5)

Rattachée à l'*Essai sur l'Esprit*, la *Physique* l'est aussi à l'*Essai sur le Cœur*. Morelly en reprend, avec plus d'énergie, l'éloge qu'il y faisait des passions et il le gauchit vers la passion par excellence : l'attrait des sexes l'un pour l'autre et l'amour (6). D' autre part, en 1745 comme dans la *Physique*, Morelly ne se fie pas aux apparences d'une politesse mondaine (7) ; s'il s'interroge plutôt sur les moyens de sauver la société d'une dissolution, que la richesse et l'amour du pouvoir vont provoquer (8) ; il croit toujours aussi que l'on peut concilier la recherche du bien-être avec la bienfaisance, le bonheur de l'individu avec l'harmonie sociale.

Pourtant, la *Physique* est beaucoup plus qu'une suite ou un prolongement des *Essais* et, d'une certaine manière, elle les contredit. Morelly en tant que pédagogue ne croyait pas à la validité de la science physique, il voyait plus de certitudes dans la métaphysique (9) ; en 1746, on perçoit des traces, sans doute conventionnelles, de cette attitude (10) ; il fait, en revanche, de la physique un éloge sans réticences (11).

Le classicisme étroit de l'esthétique morellienne est difficilement contestable ; en ce point, Morelly reste un clerc enfermé dans l'académisme ; toutefois son nouvel ouvrage n'est pas tout-à-fait un traité de bienséances, il s'adresse à une femme dont l'instruction et l'éducation sont achevées et pour qui la vie est tout autre chose qu'un rituel scolaire. On voit, en effet, se dessiner sous les festons, les guirlandes des platitudes esthétiques, sous le clinquant précieux, sous la

gaucherie formelle, une doctrine qui fait des facultés d'aimer de l'être humain la base du plaisir esthétique.

Morelly en a donc terminé avec les façons de voir des pédagogues, il parle de l'homme et de la femme adultes et du monde tel qu'ils l'expérimentent physiquement et moralement ; et pour bien montrer qu'il est sorti du ghetto scolaire, il adopte la forme du dialogue.

2. LE DIALOGUE.

Pourtant, adopter le dialogue, en 1746, comme moyen d'expression, ce n'est pas faire preuve d'originalité. Les philosophes grecs et latins, les humanistes, les nouveaux philosophes, Descartes ou Malebranche, avaient marqué ce genre de leur empreinte.

De la fin du XVII[e] siècle jusque vers le moment où Morelly publie la *Physique,* les clercs en général, restent fidèles à cet usage : le P. Buffier avait ridiculisé les préjugés vulgaires, en dialogues ; de la même manière le P. Lamy de l'Oratoire avait exposé ses thèses pédagogiques ; tel imagine de faire l'histoire naturelle des abeilles sous forme d'entretiens ; tel autre débat de religion (12).

Dans un registre très différent, Fontenelle avait tiré du dialogue des effets charmants ; mais autant qu'à ce précédent exceptionnel, la *Physique* fait songer à Rémond le Grec, dont Saint-Hyacinthe avait publié, en 1736, le *Dialogue sur la Volupté ;* ce n'est pas sans raison que Thémire traite son amant de « philosophe voluptueux » (13) ; l'expression prend tout son sens, replacée dans le courant de ceux qui osent regarder la volupté comme une conquête de l'homme sur la bestialité. Morelly prétend bien appartenir à ce monde des clercs émancipés, dont *Le Philosophe* est le manifeste le plus connu. Davantage encore qu'une signification idéologique, le dialogue, dans la *Physique,* prend l'aspect d'une sorte d'allégorie des différentes voix qui parlent dans l'imagination de l'auteur. Il prétend placer son livre sous le signe de la gaieté et du genre badin (14) ; et il lui arrive surtout de risquer des plaisanteries de cuistre (15) ; le décor de résidence princière, le cadre mondain et aristocratique contrastent avec le mépris qu'affiche Théramène pour les esprits légers ou les diseurs de riens (16). Lorsque Thémire loue ardemment les thèmes décoratifs de l'art de son temps, Théramène la reprend, en vilipendant le siècle ; comme si, en Morelly, deux mouvements coexistaient et dialoguaient : l'un le portant vers la réalité présente et l'autre vers le musée (17). Thémire n'est pas insensible au charme des paysages sauvages, son précepteur l'en blâme (18). La Nature est exaltée dans la *Physique* (19) et pourtant on n'y trouve guère que des parterres fleuris, des beautés d'architecture (20) ; à la simple maison rustique, le château est nettement préféré (21). Ce n'est pourtant pas seulement une culture, représentée par le jardin à la française, qui dialogue avec celle du jardin anglais ; il y a, dans la *Physique,* un constant débat entre toutes sortes d'oppositions. Morelly fait le dithyrambe de la royauté, mais il déclame contre les grands (22). A Théramène qui justifie une certaine infidélité et les mœurs volages, Thémire répond en défendant les traditionnelles valeurs de la courtoisie (23). Il est bien difficile, à s'en tenir au texte de la *Physique,* de savoir si Morelly admet que l'amour filial a une authentique existence ou s'il pense que seul compte l'attrait des sexes (24).

Ainsi la forme choisie par l'écrivain lui permet-elle de faire dialoguer ses certitudes et ses hésitations ; elle exprime de façon plus générale ce moment de la vie intellectuelle de Morelly, où le contact avec le monde de la culture et de l'artifice esthétique n'est pas encore rompu et pour la même raison, en 1751, *Le Prince...* sera aussi un dialogue.

3. LA RÉALITÉ MONDAINE DANS LA *PHYSIQUE*.

Malgré sa qualité de clerc, malgré les limites de ce type humain, Morelly a tenté de faire passer dans son ouvrage quelque chose du coloris de la culture mondaine. Le vernis général d'artifice et de convention précieuse, dans l'expression du sentiment amoureux, appartient à ce projet d'ensemble et complète le décor théâtral et architectural de la « superbe maison de campagne » (25), où se déroulent les entretiens et que la présence de compagnies d'amis (26), les fêtes du mariage (27), viennent animer discrètement ; Morelly nous laisse même deviner le papillonnement frivole des conversations qui naissent en ces circonstances (28). Depuis 1743, les leçons de physique de l'abbé Nollet, au Collège de Navarre, sont publiées. Elles ont enrichi la langue française de termes savants ; il n'est donc pas étonnant que, dans la *Physique de la Beauté,* Morelly parle de « vibrations » (29) et de « mouvement équilibré » (30) ; mêlant ces termes à ceux de « colifichets » (31), de « pantins » (32) et décrivant des tissus à la mode (33). Thémire, en effet, est une femme universelle : nous imaginons qu'elle sera lectrice de l'*Encyclopédie,* qui va bientôt paraître ; lectrice, malgré les dix ans qui auront passé, de l'*Esprit* d'Helvétius et charmée de s'intéresser en tout honneur à la sensibilité physique. Thémire s'adonne aux arts d'agrément, le chant, la peinture (34) ; familière de l'*Armide* de Lulli, elle se souvient des scènes d'amour dans le palais enchanté (35) ; Thémire brode, sans doute (36) ; outre cela, elle a reçu une éducation intellectuelle solide (37).

Le féminisme de Morelly, constant depuis son premier ouvrage et qui le rattache à la tradition mondaine, se manifeste encore dans les hommages rendus à la souveraineté féminine : Théramène se soumet aux exigences de l'amour berger (38), quitte à insister sur l'énergie de la beauté physique féminine (39). Thémire et Théramène, une fois mariés, ne se croient pas tenus à passer sous silence la réalité charnelle de leurs liens (40). Dans le cadre princier de la maison de campagne et sous les auspices de la charmante Duchesse de Chartres, où les héros de la *Physique* célèbrent les rites d'une mondanité embourgeoisée, Morelly, qui sans doute a bien connu la province, confirme dans son livre publié en 1748, l'impression que faisait celui de 1745, et se présente lui aussi, comme le reflet de ses expériences parisiennes.

C'est ainsi que les allusions à l'art de la peinture qu'on trouve dans la *Physique,* si elles s'expliquent, en partie, par la lecture de Du Bos, peuvent également être situées dans le courant parisien d'intérêt pour les Salons et dans les débuts de la critique d'art.

L'éloge de Louis-le-Bien-aimé n'est compréhensible que dans le contexte de la faveur populaire, dont le monarque jouit avant la paix d'Aix-la-Chapelle et avant que ne s'affiche la suprématie de la marquise de Pompadour. Si Morelly associe les princes de la famille des Bourbons au monarque, ce n'est probablement ni par ironie, ni par convenance (41) mais parce qu'ils ne sont pas encore, en 1746, dans l'opposition déclarée à la favorite.

D'autres détails laissent penser que les allusions à l'actualité parisienne sont volontaires et significatives dans la *Physique.* A propos des mystères de l'amour, Morelly évoque « Monsieur Pygmalion » (42). Ce thème — ou ce mythe poétique — est fréquent ; mais ici encore, Morelly fait allusion à Fontenelle, peut-être ; ou à quelque autre contemporain (43) ? Allusion badine aussi, que celle qui est faite à la franc-maçonnerie, puisque peu auparavant le Cardinal Fleury poursuivait la secte et l'interdisait (44).

La vie mondaine et parisienne, dans la *Physique,* consiste donc en un coloris répandu sur tout l'ensemble ; mais aussi en une conception profane du bonheur amoureux ; en un féminisme non-désincarné ; en un goût des divertissements culturels où le sérieux se mêle à la légèreté. Vie mondaine, l'expression

pourrait désigner aussi ce monde parisien où les poncifs politiques éphémères côtoient les modes d'un jour.

4. LES ARTS ET LES BELLES-LETTRES.

Contrairement aux ouvrages de Du Bos, de Batteux, et même d'André, celui de Morelly fait peu de place aux beaux-arts. Les quelques pages qui leur sont consacrées paraissent d'autant plus incongrues, qu'elles sont censées s'adresser à une femme du monde et que le goût étroit de Morelly ne peut se concilier avec la liberté d'allure propre à la culture mondaine et à son indifférence aux valeurs académiques.

La *Physique,* semblable à l'*Essai sur le Cœur* en cette matière, ne contient rien sur la tragédie, à moins que l'on ne veuille compter pour quelque chose des banalités laconiques sur les « Corneils (sic), les Racines, les Voltaires ». A propos de la poésie et de la querelle de la rime, qui est au programme au moins depuis la *Lettre à l'Académie,* Morelly se contente de déclarer que la versification transforme le discours en un paysage artificiel de canaux, substitués aux cours d'eau naturels, pour l'acheminement des péniches (45).

Il a, du moins, un sentiment réel de l'architecture du discours tant oratoire que poétique (46).

En matière de musique, Morelly suit le mouvement anti-italien et c'est à Du Bos qu'il emprunte, en partie, les expressions dont il se sert pour dénigrer la musique de son temps (47) ; c'est dans le même style que s'exprimera Fréron, en 1753 (48) ; il y a là un lieu commun vivace. La musique, pour Morelly, comme pour tous les esprits habitués à la seule musique française, est interprétée uniquement dans la perspective de l'harmonie imitative des passions ou des bruits matériels : combats, tempête, etc... (49). Que ce soit aux Italiens que s'en prend la *Physique* ne peut être mis en doute, puisque Morelly fait allusion à la difficulté d'exécution et l'on sait que sous l'influence italienne, c'est en 1745 que Leclair introduit la virtuosité (50).

Autant qu'on en puisse juger par les positions qu'il adopte en 1746, Morelly a dû se trouver en 1753, contre le parti philosophe, contre Diderot, en particulier ; il nous apparaît comme un tenant du vieil opéra français. Aussi, la seule œuvre qu'il cite est-elle de Lulli, que Du Bos regardait comme « le plus grand Poëte en musique » (51). L'*Essai sur le beau* du P. André, bien qu'anti-italien, mais dicté par un goût musical très sûr, fait l'éloge de Rameau (52). Il n'est pas venu à l'esprit de Morelly qu'il était utile de prêter l'oreille à la musique vivante, à celle de son temps.

Morelly semble donc avoir parlé de musique de façon conventionnelle pour sacrifier à une mode (53) ; on pourrait s'attendre, en revanche, à le voir parler de la peinture avec plus de compétence. Cet art semble l'avoir toujours séduit ; il lui emprunte souvent des comparaisons, on l'a vu ; il en parlera encore dans la *Basiliade,* comme d'un « art divin » ; et pourtant, ici, dans la *Physique,* il est conservateur, il ne fait aucune allusion aux peintres de génie que la fin du XVIIe et la première moitié du XVIIIe siècle ont vu fleurir. Avec nombre de ses contemporains, qui méprisent Watteau, Chardin, Lancret, comme Du Bos et Fréron méprisaient Téniers (54), Morelly ne se montre apte à regarder que les plus pompeuses et les plus vides des œuvres du siècle passé. Ici c'est le plat *Sacrifice de Jephté* d'Antoine Coypel ; là le grandiloquent Le Brun d'Alexandre et des reines perses (55). Du moins, Du Bos s'était-il justifié par des commentaires précis de son goût pour cette monumentale peinture, qui aujourd'hui nous fait irrésistiblement bailler (56). Il reste que, comme Du Bos, Morelly ne parle pas de peinture en général, mais de tableaux précis, même si nous ne parvenons pas à les identifier tous (57).

S'agit-il de sculpture ? La *Physique* ne songe qu'aux œuvres de propagande royale (58) et par là nous entretient de l'art vivant de son temps. L'architecture

n'est pas examinée en tant que technique relevant du goût et du beau : son importance est diffuse à travers le dialogue en raison du décor où il se déroule, mais aucune œuvre définie d'architecte n'est citée. La danse, enfin, est traitée en quelque mots (59) et ici encore ce sont les sujets, selon leur élévation ou leur vulgarité, qui retiennent l'attention de Morelly.

On constate donc qu'à l'égard des lettres et des arts, la *Physique* dénote une attitude de clerc : rien de la vie réelle ne passe au travers de l'expérience que Morelly a pu faire des objets créés par les artistes de son temps ; mieux, tous les grands courants de l'art, promis à un authentique avenir, sont ou éludés ou raillés.

Pour apprécier plus exactement la médiocrité du goût de Morelly, il ne suffit pas de l'opposer éventuellement à celui de Du Bos ou de Batteux, qui eux aussi sont des classiques : il faut songer que si Morelly avait voulu, dès 1746, marquer son opposition à la société où il vivait, il aurait pu aller dans le sens de l'*Essai historique*... de Cartaud de la Villate.

Mais si le goût de Morelly témoigne d'un conformisme indiscutable, du moins son traité n'est pas dépourvu de bases solides en physique.

5. LA PHYSIQUE DE L'OEIL.

Aucun des théoriciens de l'esthétique, antérieurs à Morelly, ne s'est appuyé, en effet, sur un exposé de la constitution de l'œil et du mécanisme de la vision. Morelly, par la bouche de Thémire, affirme se rapporter à un phycisien précis, à propos des couleurs (60) ; il a dû aussi se documenter sur l'état de la science optique en général. Et il n'avait aucune peine à le faire.

Il va de soi que, sur l'anatomie de l'œil, Morelly est convenablement renseigné, il lui suffisait d'ouvrir la *Dioptrique* de Descartes et les *Elémens de la Philosophie de Newton*... (61) A-t-il vu lui-même l'image rétinienne d'un œil de bœuf ? Ou bien son enthousiasme n'est-il qu'un écho de la *Dioptrique* (62) ? L'exposé des principes de la réfraction peuvent venir aussi bien de Descartes que de Voltaire (63). L'œil, « suspendu » au nerf optique, vient de gravures comme il s'en trouvait dans le *Traité de l'Homme* (64).

Lorsque Théramène explique à Thémire comment les objets sont vus redressés (65), il paraphrase, non sans obscurité, le texte de la *Dioptrique* (66).

Dans l'explication relative à la vision simple, correspondant aux deux images de la rétine (67), Morelly retient de Descartes l'idée fondamentale que les mouvements qui causent la vision n'ont aucune ressemblance avec les idées que l'âme s'en forme (68) et il exprime cette thèse de la manière suivante (69).

Descartes utilisait l'exemple d'un aveugle qui « en même temps » sent par ses deux mains un objet unique (70), et c'est toujours à l'aveugle et à son bâton que Descartes recourt pour rendre compte de la réflexion de la lumière par les objets (71) ; Morelly expose exactement cette doctrine, au début de la *Physique* et pour lui, comme chez Descartes, l'analogue de la vue est le toucher (72). Lorsqu'il s'agit de donner la théorie des couleurs, aux informations puisées chez Descartes, Morelly compare celles qui viennent de Newton :

> « Il y en a qui prétendent que la lumiere est elle-même colorée »... (73)

Cette formule désigne l'*Optique* de Newton ; comme on peut s'en convaincre par la Proposition II, de la 2e partie du Livre premier :

> « Omne lumen homogeneum, colorem habet proprium et suum [...] ipse color nullis reflexionibus aut refractionibus mutari potest » (74).

C'est encore Newton que l'on reconnaît dans la proposition :

> «Tous les corps ne sont pas propres à réfléchir les raïons de toutes couleurs, ceux-ci n'en renvoient que d'une certaine espece et absorbent ou engloutissent le reste. » (75)

Cette thèse se trouve dans la Proposition X, 2e partie du Livre premier (76) ; et si Morelly parle de « raïons de différentes especes », c'est aux rayons diversement « réfrangibles », selon Newton, qu'il pense (77).

La seconde théorie de la couleur exposée par la *Physique* est celle de Descartes (78), telle qu'on la trouve dans la *Dioptrique* (79), précisée remarquablement par Malebranche, dans ses *Eclaircissements* (80).

Contrairement à ce que disait R. Coe, dans sa thèse anglaise, ce n'est ni à Levesque de Pouilly ni à David Hartley que le mot *vibration*, employé par la *Physique* doit faire penser (81).

Il se trouve dans la question XII, du Livre troisième de l'*Optique* de Newton (82) ; on le retrouve, naturellement, dans Malebranche (83), et c'est dans cet emploi que la *Physique* donne le mot *vibration*, pour désigner l'ébranlement du nerf optique (84). Chez Newton, l'accent est mis sur la durée de la *vibration*, et c'est de là que D. Hartley tirera sa doctrine (85) ; Morelly, qui compare la *vibration* au mouvement alternatif du pendule ou de la corde du luth, ne s'intéresse qu'à l'axe de symétrie de ce mouvement (86).

Dans un autre endroit, Morelly associe *vibration* et *trémoussement*, à propos de l'acoustique (87). La page paraît directement inspirée du *Traité du beau* de Crousaz (88) ; toutefois, le parallèle du son et de la vision était suggéré dans Newton (89). Lorsque Morelly parle, enfin, « d'agréables sensations », provoquées par les « vibrations délicates de la lumière » (90), on cherchait en vain des références dans la science physique ; c'est à Levesque de Pouilly que Morelly doit cette phraséologie pseudo-scientifique (91) ; et il ne lui doit que cela.

A cette mosaïque de mots et de concepts, la *Physique* ajoute, pour exprimer l'ébranlement produit par les objets sur la rétine ou le tympan, le terme *vacillation* (92). Associé à la notion de « mouvement équilibré » (93), *vacillation* est convenable à l'esthétique morellienne, puisqu'il désigne, selon le *Dictionnaire des Synonymes* de Condillac (94), un mouvement de déplacement de l'équilibre autour d'un axe de symétrie. L'image de la balance peut exprimer chez Morelly l'esthétique de l'équilibre (95) ; mais lorsqu'il s'agit de la mécanique générale du corps humain, c'est l'image du vaisseau qui est utilisée (96). Morelly part des descriptions classiques de Descartes et de Malebranche, par exemple (97) ; mais cet ensemble de fibres « attachées à la charpente mobile » du squelette humain devient, sous la plume, analogue aux « cordages » d'un vaisseau, destinés aux « manœuvres » qui font mouvoir cette « admirable machine », dont le cerveau est le gouvernail (98). Si le cours de toutes les liqueurs, qui humectent les fibres, est paisible ; si les « mouvements alternatifs des ressorts toujours également compensés » sont seuls à se produire ; si ces ressorts maintiennent entre eux un « parfait équilibre », le vaisseau conformément aux lois de la mécanique newtonienne, demeure immobile, l'action et la réaction se compensant. Survient telle sensation ou telle autre :

> « ... tant qu'elles n'excitent dans l'organe qu'une vacillation légère, si l'équilibre est troublé, c'est sans violence, il se rétablit aussitôt avec la même facilité. » (99)

Le mouvement du vaisseau est ainsi une continuelle recherche du repos par la vacillation. La représentation, que Morelly nous propose de l'être humain, est donc plus riche que celle de l'instrument de musique et de ses cordes tendues, qui se trouve, par exemple, chez Levesque de Pouilly (100). Par la suite, Morelly va demander à Newton les bases scientifiques de son optimisme et c'est ainsi qu'il pourra écrire certains passages du *Code ;* dès 1746, nous le voyons beaucoup plus newtonien que cartésien dans sa représentation du mouvement de la vie. De là sort toute son esthétique de l'équilibre et de la symétrie.

Au point où nous sommes, Morelly pourrait faire illusion ; on pourrait penser qu'il a su fonder sur une physique moderne — et non pas sur une psychologie sensualiste — une esthétique ; il faut, pourtant, indiquer les limites de la pensée « scientifique » de la *Physique de la Beauté*.

En faisant du toucher le mode fondamental de la relation du corps avec le monde extérieur (101), la *Physique* soutenait, après Descartes et comme le fera Diderot, en 1749, une thèse permettant de comprendre, par la façon dont les aveugles expérimentaient la réalité, le processus géométrique du rayon lumineux. Dès lors, il eût fallu, ce que Diderot comprendra (102), détrôner la vue de sa royauté cartésienne et malebranchiste (103). Au contraire, Morelly, par ses métaphores anthropomorphiques, entretient l'illusoire souveraineté de la vue (104) et ne fait du toucher que le moyen de tout ramener, dans les sensations, à un principe unique, ce qui est l'ambition et la perfection de tout système (105). Il est vrai qu'il avoue « que les autres sens ont leur domaine particulier » ; mais ce n'est qu'une façon détournée d'affirmer le pouvoir centralisateur de la vue (106). Au lieu d'admettre, comme Berkeley, par exemple, que, selon le mode d'exploration utilisé, il est possible de percevoir le réel de différentes manières (107), Morelly continue à voir le monde comme l'objet fabriqué par une longue culture théâtrale et visuelle :

> « ... [la vue] seule nous dédomageroit [...] par le magnifique spectacle des ouvrages de la nature et de l'art [...]
> « la nature renferme tout l'univers dans ce Globe merveilleux [l'œil] [...], elle efface, change dans un instant toutes les décorations de palais, pour y en substituer de nouvelles, ces tableaux changeans representent tantôt un ciel avec tous ses astres... » (108)

Il ne faut donc pas être surpris de lire dans la *Physique* l'affirmation que c'est de l'âme humaine que sortent les sensations (109). Des formules du même genre se trouvaient chez le cartésien Abbadie ; et si l'on pouvait en tirer la conclusion que Dieu avait mis en notre âme la source du beau, il était possible aussi de placer cette source dans l'expérience propre à chaque être, dans la « particularité » de chaque « existence individuelle » (110). Afin d'éviter à la fois le pyrrhonisme esthétique et l'idéalisme théologique, Morelly propose alors une esthétique fondée, non pas sur le « sensualisme », mais sur les réalités anatomiques.

6. LA THÉORIE ESTHÉTIQUE.

Le goût de Morelly, est parfaitement conformiste et académique : il n'aime ni les colifichets du rococo ni les figures baroques (111) ni les paysages qui désobéissent aux principes du beau compassé (112) ; tout ce qui heurte est « bizarre » (113). Pour lui, « l'exacte symétrie » caractérise la nature « dans ses plus beaux ouvrages » (114) et son principe fondamental est que *tout ce qui est régulier est beau* (115).

Pour situer Morelly, il faut avoir présente à l'esprit la thèse du premier livre français d'esthétique, le *Traité du beau* de Crousaz, publié en 1715. Cet ouvrage, qui aura un retentissement considérable et notamment sur Levesque de Pouilly, montre que toute beauté se ramène à l'*uniformité alliée à la variété* (116). Traduit par Morelly, ce principe devient la *régularité* alliée à la *symétrie ;* pour lui, en effet, la régularité est « l'assemblage de parties toutes égales » ; la symétrie, « mélange combiné de parties séparément égales » (117).

Les exemples empruntés aux polygones et aux « compartiments » des jardins à la française viennent aussi de Crousaz (118), dont le vocabulaire sera élaboré par André, Batteux et Levesque. Ainsi, *régularité* et *symétrie* sont des notions qui, en 1746, flottent, en quelque sorte à la surface de la pensée esthétique ; Morelly s'en est emparé.

Lorsque Levesque de Pouilly publie la première édition de ses *Sentiments agréables,* dans le *Recueil...* de Saint-Hyacinthe, il utilise, venue de Crousaz, la notion de *symétrie* ; lorsqu'il écrit que « la proportion » fait l'agrément dans les objets (119), il se souvient encore de Crousaz, qui définit la *proportion* comme résultat de la comparaison, comme *rapport* de parties entre elles (120) : il y a

proportion des fenêtres d'une maison au climat sous lequel elle est construite. Levesque, sur la base de cette doctrine, écrit à son tour :

> « [La proportion] met à portée de saisir et de retenir la position des objets. La symétrie dans les ouvrages de l'art, de même que dans les animaux [...], partage l'objet en deux moitié semblables ; et sur ce fonds [...] d'uniformité, d'autres proportions doivent d'ordinaire y porter l'agrément de la variété. » (121)

Quant à la signification métaphysique de la notion de *symétrie* unie à celle de *régularité*, elle se trouve dans toute sa lumière grâce aux communications académiques du Père Yves André, commencées à Rouen, en 1736. C'est dans la logique du malebranchisme que le P. André rédige son travail, en le fondant sur la notion de beau essentiel. Le modèle de ce beau se trouve hors du monde, en Dieu, l'unité par excellence (122).

Morelly suit donc deux traditions cartésiennes : celle, on l'a vu, du beau contingent et particulier, vulgarisée par Abbadie ; et celle du P. André qui ramène le beau au transcendant. Levesque de Pouilly, lui-même, demeurait fidèle à ce point de vue théologique ; lui aussi recourait aux exemples fondamentaux, dans cette école idéaliste, du jardin à la française et de l'architecture néo-classique :

> « Il doit donc y avoir entre la contre-allée et l'allée principale, un rapport qui admette entre elles de la variété [...] ; l'on sçait par l'Architecture, que les belles proportions sont celles qui en se conciliant avec la destination de l'ouvrage [ceci vient de Crousaz (123)], s'expriment par les nombres, dont le rapport est de nature à exercer les fibres du cerveau sans les fatiguer. » (124)

La fin de cette phrase représente précisément la doctrine propre de Levesque : la loi des sentiments agréables. Le reste est une adaptation de l'esthétique idéaliste au but qu'il se propose, établir l'existence d'une vertu solide et d'une foi constante sur des bases géométriques : principes d'une « Morale exacte » (125).

Indiscutablement, Morelly doit à Levesque de Pouilly l'idée des sensations agréables liées à un doux vacillement (126) ; mais plus essentiellement, il lui doit cette idée d'une exactitude possible dans les sciences morales. Qu'est-ce que la démarche esthétique de la *Physique ?* sinon reprendre les termes augustiniens de symétrie et d'unité, en les justifiant par des principes physiques. Il s'agit de rattacher ainsi le beau à l'agrément sans en détruire la solidité. Ainsi, par la médiation de la méthode géométrique de Levesque, Morelly va définir ses propres thèses esthétiques du *mouvement équilibré* et de la *rondeur*.

On a vu plus haut que le mouvement de vacillation était exprimé par l'image du vaisseau ; le « mouvement équilibré » est représenté par l'image de la balance, qui renferme la notion de nombre impair, en germe chez le P. André (127) :

> « La Symétrie d'Ordre, rassemble plusieurs figures regulieres ou symetriques [...], elle leur fait garder de part et d'autre, même situation, même rang, même distance, par rapport à un milieu qui fait toûjours le point d'équilibre de la balance. » (128)

Le même principe du mouvement équilibré, avec l'impair comme conséquence, se retrouve dans la description d'une coquille, formant un bassin de onze côtés, dont le segment central est seul « inégal à tous » (129) ; et Morelly précise :

> « [La symétrie d'ordre] aime le nombre impair, elle en fait comme *le point d'appui, et le centre du beau,* c'est la tige dont elle fait partir les branches séparément égales [...], c'est le milieu, le support de la balance [...], qui releve la magnificence du juste équilibre [...]. Il ne faut pas être surpris, si les anciens ont crû que la divinité aimoit le nombre impair. » (130)

La deuxième forme où s'incarne toute la pensée esthétique morellienne est la rondeur. En effet, la figure régulière — c'est-à-dire, uniforme — parfaite est le cercle ; le volume régulier parfait, la sphère : de là, l'éloge de la « rondeur » (131). La figure symétrique parfaite est l'ovale ; la symétrie d'ordre parfaite résulte d'une distribution de courbes autour d'un point d'appui. Tel est le

résumé de toute l'esthétique de la *Physique,* tel que l'expose Théramène lui-même (132). Or la rondeur, la courbe forment les éléments fondamentaux de la figure générale du corps humain et la symétrie d'ordre — c'est-à-dire le nombre impair — y est prépondérante. (133).

Contrairement à tous ses prédécesseurs, tous plus ou moins préoccupés de rapports abstraits de nombres, Crousaz et Levesque particulièrement, Morelly prend comme centre de son esthétique l'anatomie du corps humain, et met en scène la Nature créatrice. Sous la forme d'une allégorie écrite en décasyllabes, dans un style qui fait penser à la future *Basiliade,* nous assistons alors à l'édification d'un corps architecturalement stylisé, corps androgyne ; puis corps féminin, qui s'en détache. Cette fantaisie — on notera que le mélange de vers et de prose caractérise le genre badin — s'achève par la scène où Thémire se voit dans un miroir, comme si le sommet de l'activité artistique se trouvait dans le reflet (134). Le corps féminin, les mains, les bras, le visage en particulier (135) ainsi considérés comme la symétrie d'ordre parfaite, il reste à justifier *physiquement* l'agrément de la « rondeur ».

L'argument de Morelly est tiré de l'analogie : les objets ronds sont conformes au globe oculaire et ils excitent donc des sensations visuelles agréables :

> « Toute sorte de lignes ou surfaces courbes ont quelque ressemblance avec la forme extérieure et intérieure de l'œil qui est un globe, cette ressemblance les rend propres à réfléchir la lumiere de la façon la plus favorable à cet organe. » (136)

Cette façon anti-scientifique de raisonner était dans la ligne du newtonisme : Levesque la professe (137).

Le disciple de Newton, Mac Laurin, avait écrit un exposé de la pensée complète de son maître, dont le texte fut publié en 1748 à Londres, et, en français, à Paris, au début de 1749 (138). Il y parlait sans ambages de l'analogie comme d'un principe couramment utilisé par Newton (139). Mais, tout en usant de l'analogie, Morelly démontrait plus « géométriquement » sa thèse, par l'application de la loi de symétrie :

> « ... ces raïons frapent le fond le l'œil avec une force égale de part et d'autre ou autour de son centre [...] ; il se fait un ébranlement du nerf qui suspend l'œil, sinon par tout égal, au moins également compensé de part et d'autre d'un milieu, ce que les Philosophes appellent *vibrations* »... (140)

En ayant ainsi fondé la régularité, la symétrie, la courbe et la sphère sur des réalités physiques du corps humain, Morelly relie le sentiment du beau au sentiment agréable ; et, au plus agréable, celui de l'amour.

Crousaz et André dissociaient explicitement plaisir et beau (141) ; de la même manière, Levesque liait le sentiment agréable à des nombres et non pas à des expériences affectives. Le corps humain pour Crouzas n'est beau que relativement à l'idée de santé et aux fins pour lesquelles il est fait (142) ; et non pas relativement au sentiment agréable qu'il suscite chez le spectateur. Levesque, qui suit Crousaz, écrit avec moins d'austérité :

> « La beauté emprunte ses charmes des couleurs, des proportions, et du juste rapport de la conformation des organes avec la fin à laquelle ils sont destinés. » (143)

Tout un courant de la médecine allait dans ce sens d'une beauté ordonnée aux fins prétendues de la nature (144). Le courant malebranchiste, lui, déniait tout caractère *physique* au beau ; le P. André ne considérait comme beau que l'intelligible et l'arbitraire. D'autre part, il s'en prenait aux passions, ruine de l'espèce humaine (145), horribles compagnes de la solitude (146) ; dans cette logique, il élimine le toucher, l'odorat, le goût, comme ne relevant pas d'une doctrine esthétique :

> « ... sens stupides et grossiers, qui ne cherchent, comme les bêtes, que ce qui leur est bon, sans se mettre en peine du beau. » (147)

A partir de ces positions idéalistes, celle de Morelly se précise ; s'il n'est pas sensualiste, il est *sensuel.* Et ses devanciers ne l'étaient pas. Crousaz exprime son

austérité morale par l'éloge de la beauté mathématique ; Levesque se méfie des passions (148), il prône la résignation stoïcienne des besoins réels, sous le voile de l'épicurisme bien ménagé ; il tient d'Abbadie la conception pessimiste du « vuide du cœur ». L'abbé Du Bos, lui-même, l'esthéticien le plus remarquable du siècle, est pessimiste (149) ; le P. André, en 1736, s'emporte avec violence contre la littérature du temps impie et libertine (150). Tout cela donne sa saveur à l'apologie des passions faite dans la *Physique* (151) ; allant plus loin qu'en 1745, dans l'*Essai sur le Cœur,* où déjà figurait une célébration modérée des passions (152), en 1746, dans sa *Physique,* Morelly esquisse une esthétique des sens inférieurs : odorats, goût, toucher : aussi, par avance, Thémire se méfie-t-elle de cette entreprise :

> « Non je ne veux point m'informer d'eux, ce sont des Messieurs dont la politique est un peu trop séduisante. » (153)

C'est inévitablement avec le toucher que Morelly se permet les fantaisies esthétiques les plus risquées (154). Ainsi la boucle est fermée ; du toucher, philosophiquement considéré au début du livre, nous voici parvenus au toucher, comme signe et de l'amour et du plaisir esthétique. Dès lors, la forme dialoguée qui met en scène femme et homme ; la présence féminine, la belle résidence, les grâces mondaines, tout cela n'est pas plaqué sur un traité d'esthétique ; tout cela exprime l'intention profonde de Morelly : décrire la beauté comme expérience de la communication, comme un rapport de type social.

On voit aussi en quoi ce livre n'est pas « savant », mais badin, irrespectueux, ironique. Non seulement, il évite toute trace d'esthétique à base utilitariste, technique de désensibilisation ; mais il profane, en quelque sorte, le sens « cartésien » de la vue, en l'exhaltant à des fins amoureuses. Cela doit paraître d'autant plus comique que tout le soin apporté par Morelly à détailler l'anatomie de l'œil, pour justifier le plaisir d'aimer Thémire, ressemble à une parodie des efforts du P. André à détailler l'anatomie de l'oreille, pour justifier le plaisir tout spirituel de la musique (155). Par son titre même, Morelly fait clairement entendre qu'il refuse toute « métaphysique du beau » (156), comme point de départ ; fidèle à sa conception de l'ordre naturel, il place la *beauté métaphysique,* c'est-à-dire les notions de régularité et de symétrie entre le *physique,* ou les sens, et le *moral,* ou le cœur (157).

Telle est l'esthétique de la *Physique de la Beauté,* dans ce qu'elle doit à Crousaz, à Levesque et à André et dans ce qui appartient en propre à Morelly (158).

Il est maintenant possible de situer exactement la *Physique,* dans l'histoire de l'esthétique et de marquer sa place dans l'histoire de la création morellienne. Certes Morelly n'est pas un mathématicien professionnel, comme Crousaz ; Du Bos fut un amateur éclairé de peinture ; André, un connaisseur en musique ; Batteux était un homme de goût. On n'en peut dire autant de Morelly. Mais il s'est informé consciencieusement des questions esthétiques et il eut surtout l'intuition qu'entre le goût du Beau et l'amour, entre le Beau et le plaisir, entre tous les degrés du Beau, il y avait possibilité de communications ; et sur ce point, Morelly tranche sur tous ses prédécesseurs, soucieux d'abriter le Beau et de le tenir hors de la portée du désir.

En revanche, la *Physique de la Beauté* en prétendant dissoudre la nature dans l'art et en récusant à la fois le paysage non civilisé et le « colifichet » bizarre, témoigne d'une impuissance à comprendre l'art comme autonomie. On peut reprocher à Morelly ce que Goethe reprochait à l'esthétique de Diderot : d'avoir cru que la nature visait à créer du beau (159). Mais en fait, Morelly était ainsi fidèle à son propre projet d'éliminer l'arbitraire et la convention au profit d'un « ordre naturel » : il était déjà dans l'utopie. L'attitude de Morelly est, en effet, signifiante dans l'histoire de sa propre évolution : et la *Physique* implique, pour être intelligible et cohérente, une vision utopique de la société ; c'est-à-dire une société de nature, où l'art ne soit plus une activité distincte de la simple existence.

On mesure donc le chemin parcouru par le pédagogue de l'*Essai* de 1743. Morelly reste politiquement timide et naïf, mais il est, non pas tant en mesure, que dans l'obligation de remettre, un jour, tôt ou tard, en cause les cadres de la société. En ce sens, et en ce sens uniquement, la voie qui conduit à la *Basiliade* est ouverte.

C'est pourquoi, dès 1746, la réflexion sur la morale sociale est formée et c'est ce que l'on va voir maintenant.

7. LA MORALE SOCIALE DANS *LA PHYSIQUE.*

A certains égards, l'esthétique n'était pas l'essentiel du projet de Morelly, l'activité spécifique de l'artiste y est donc représentée obligatoirement par le miroir et le reflet ; l'artiste n'existe pas, le beau tend vers le sentiment social de la communication.

La Beauté métaphysique, en tant que régularité et variété, ennuie visiblement Morelly :

> « L'ame peut bien réfléchir sur ce sentiment, mais cette réflexion ne peut être qu'une répétition continuelle qui dit toûjours, « *cela est beau,* et rien de plus : l'ame se lasse de ces rédits ». (160)

Au contraire, le corps humain, les êtres animés, en général, qui se rattachent tous à la notion de beauté morale ou sociale, font la moitié du chemin vers nous, selon l'expression de Thémire (161). Et Morelly d'énumérer le serin, le chien, le cheval et d'évoquer leurs relations avec l'homme, leur attachement pour lui. Sortant ainsi de la sphère formée par le couple de l'homme et de la femme, il propose une relation de plaisir, nourrie de qualités « indépendantes de l'extérieur ». Il parvient alors à la notion de beauté morale. La « belle ame » monte ainsi au sommet de l'édifice esthétique : « motrice de tous les objets de nos désirs », en tant qu'elle aime et en tant qu'elle est aimée ; en animant tout l'univers, elle nous fait passer de l'esthétique abstraite à la morale sociale. Et, pour la première fois dans l'œuvre de Morelly, apparaît le thème des rapports qui unissent la vertu sociale à la divinité. La belle âme est la « vivante image » de la divinité, « *ministre des intentions de la suprême sagesse qui fait du bien à toutes ses créatures* ». En fait, Morelly nous propose la définition officielle du monarque ; les termes dont il jalonne sa tirade, laissent peu de doutes : « tîtres bien pompeux », « fonctions bien augustes », « dignité infinie », « éclat de sa grandeur » (162) ; « instrumens sacrés de son sacerdoce », « précieux parfums de ses faveurs » (163). Si l'on compare cette page avec une page analogue qui se trouve chez Levesque de Pouilly (164), on voit que si Morelly est moins conventionnel, c'est parce que l'image monarchique sous-jacente est plus précise, c'est l'image bourbonnienne de Louis XV, presque patente dans la description du front majestueux des Rois, plusieurs dizaines de pages plus haut (165) ; ici, la référence aux représentations officielles de monarques français paraît s'imposer :

> « ... des yeux pleins de douceur, pleins de la joye la plus vive, [...] nous la voïons sur un front serein, sur un visage ouvert siege de la sincérité, nous la voïons enfin dans les moindres gestes de son corps. » (166).

On sait qu'à la suite de la maladie royale de 1744, des villes commandèrent des statues représentant le monarque (167) ; aussi, dans les dernières pages de la *Physique,* trouve-t-on des allusions à de futures sculptures de marbre ou de bronze de Louis XV, en qui s'incarne par « ses traits de bonté », sa « magnanimité », sa « majesté », la belle-âme « délices de son peuple » (168).

Associer à un traité d'esthétique un abrégé de morale sociale était sans doute, une habitude. Crousaz en est l'origine (169) ; Du Bos a parsemé ses *Réflexions...* de quelques thèmes sociaux (170). Le P. André avait vilipendé la morgue des grands (171), l'abbé Batteux voyait dans les arts un moyen d'acheminer les hommes vers les vertus évangéliques (172). Morelly songeait à ces exem-

ples, lorsqu'il se mit à déclamer contre les grands (173) ; mais, lui, il se montre violent et précis ; parle au nom du « peuple » berné, se dresse contre les « maîtres » qui « oppriment ». Un peu comme Marivaux l'avait fait en 1724, dans la *Fausse suivante,* il met en relief un fait de mœurs significatif : que les termes d'*homme de probité,* d'*honnête homme* sont tenus par les gens simples pour dénués de contenu (174). On peut voir là un témoignage de la fragilité des liens sociaux, une désillusion. S'il est un terrain dans lequel peuvent fructifier les germes de reconstitution utopique, c'est bien celui-là.

Je crois que la véritable originalité de Morelly, qui se marque nettement avec la *Physique,* est là, dans cette manière brusque de déboucher sur la place publique : il annonçait dès alors ce qui allait être la matière du *Prince :* la politique, enfin (175).

8. L'ACCUEIL FAIT A *LA PHYSIQUE.*

Jusqu'en 1746, la critique a accueilli l'œuvre de Morelly avec intérêt. Le *Mercure* toutefois, s'est montré réticent pour l'*Essai sur le Cœur.* Avec la *Physique,* il s'agit du plus remarquable échec de la carrière peu brillante pourtant de Morelly. Il n'en existe aucune recension. En 1749, la *Bibliothèque annuelle...* de Burtin et Ladocat, dans son supplément à l'année 1748, signale l'existence du livre de Morelly (176). R. Coe en a trouvé un rappel, dans le tome XI de la *Bigarrure,* en 1751 (177). La même année, dans son article *Beau,* Diderot ne fait ni explicitement ni implicitement référence à la *Physique ;* en 1759, préfaçant l'*Essai sur le Beau* du P. André, Formey néglige aussi Morelly (178). Pouvait-il ignorer l'existence du livre ? N'est-il pas plus probable qu'il a été choqué par le ton plaisant, par l'incongruité des thèses ? Le silence général ne signifie-t-il pas que la *Physique* passait pour un ouvrage sans valeur, comme expression d'une doctrine esthétique ?

J'ai essayé de montrer que malgré ses facéties et son badinage, l'ouvrage mérite d'être lu. Le fait qu'il a eu un lecteur important devrait confirmer ce point de vue. En effet, R. Mortier, le premier, a signalé qu'Hamann avait la *Physique* dans sa bibliothèque (179) ; mais si l'on se reporte au *Tagebuch eines Lesers,* on ne trouve, en dehors d'indications bibliographiques, aucun indice permettant de savoir ce que ce philosophe pensait de Morelly, dont il connaissait aussi les deux *Essais* et les *Lettres de Louis XIV.* L'image, que nous pouvons nous faire de Hamann, en France, grâce à un certain nombre de grands travaux, permet de penser que la thèse morellienne des bases physiques de l'émotion esthétique et son caractère sensuel ont pu séduire ce qu'il y avait en lui d'amour de la vie et de refus du mécanisme cartésien (181).

*
* *

Il est maintenant possible de dresser le bilan de la *Physique.* Ce n'est pas un traité d'esthétique sensualiste, puisqu'il dépasse le niveau de l'utile et de l'agréable et qu'il place au sommet de l'édifice la vue qui contemple le beau moral et la belle-âme.

Ce n'est pas davantage un traité cartésien car la « nouvelle philosophie » ne peut pas formuler une théorie générale du beau ; Descartes n'a pu admettre que la réalité du tissu des relations individuelles avec les choses, d'où surgit, dans la contingence, ce que nous appelons le beau.

Tant du côté de Locke que du côté de Malebranche le relativisme s'imposait dans le domaine esthétique. C'est vers Newton que se tourne Morelly.

Sans être, comme l'avait été Voltaire, un newtonien soucieux de se démarquer du spinosisme et de s'abriter du danger de matérialisme, que le *plein* cartésien fait planer sur la philosophie, Morelly doit au newtonianisme du demi-siècle

(182), la démarche analogique par laquelle il pense fonder solidement une théorie esthétique : est beau tout ce qui est notre corps.

Mais surtout, dans la *Physique*, Morelly en approfondissant les aspects sociaux et politiques d'un malebranchisme, auquel il restera désormais toujours fidèle, touche aussi, par l'accent mis sur l'importance du corps, à ce qu'on a appelé le spinosisme populaire (183). Ainsi, dès la rédaction de cet ouvrage trop méconnu, sont posées les deux bases de l'utopie morellienne : la liberté et l'amour de la vie (184).

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Physique*, 5-6.
(2) *Ibid.*, 112-113 ; 116-117 ; 168-169.
(3) *Ibid.*, 105 ; 109-112.
(4) *Ibid.*, 149, 181, 186.
(5) *Ibid.*, 77-8.
(6) *Ibid.*, 131-3.
(7) *Ibid.*, 136.
(8) *Ibid.*, 161 et *sq.*
(9) *Esprit*, 258, 256.
(10) *Physique*, 4-5.
(11) *Ibid.*, 90.
(12) *Journal des Sçavans*, fév. 1744, p. 89-90 ; juillet 1743, p. 387 et *sq.*
(13) *Physique*, 123 ; *Dialogue sur la Volupté* in *Recueil de divers écrits sur l'Amour et l'Amitié...*, Paris, Pissot, 1736 ; p. 126-127 : « L'homme parfait est voluptueux » ; voir aussi, *ibid.*, p. 134 : « Depuis ce jour-là, je ne suis plus de l'avis de ces Philosophes austères »...
(14) *Physique*, 2, 6, 42, 67, 103.
(15) *Ibid.*, 123 : métaphore de la patrie et des citoyens ; 52 : « ... comme j'ai déjà eu l'honneur de vous le dire » ; est-ce qu'ici Morelly parodie par badinage le langage bourgeois ou parle-t-il naïvement ?
(16) *Ibid.*, 90, 136-7.
(17) *Ibid.*, 109-112.
(18) *Ibid.*, 105, 107.
(19) *Ibid.*, 55-67.
(20) *Ibid.*, 1, 25, 34, 43, 46, 49, 50, etc...
(21) *Ibid.*, 101-102.
(22) *Ibid.*, 163-4 ; 176-7.
(23) *Ibid.*, 118-121.
(24) *Ibid.*, 134-5, 151.
(25) *Ibid.*, 1-2.
(26) *Ibid.*, 34-5 ; 136.
(27) *Ibid.*, 73.
(28) *Ibid.*, 35. — On notera que des procédés formels de même genre sont mis en œuvre chez l'abbé de Saint-Réal, que Morelly a lu pour rédiger le *Cœur* ; cf. *Les œuvres...* ; t. III, 129-130 : *Césarion*, intervalle séparant la 3[e] de la 4[e] journée : « ... nous entendîmes un grand bruit de chevaux dans la cour [...]. Nos conversations furent interrompues quelques jours par une Compagnie qui survint... » (cf. *Physique*, 34 ; 136). — Saint-Réal, *op. cit.*, t. III, p. 131 : évocation d'une galerie de peintures (cf. *Physique*, 34-35).
(29) *Physique*, 125.
(30) *Ibid.*, 84.
(31) *Ibid.*, 111.
(32) *Ibid.*, 35.
(33) *Ibid.*, 54.
(34) *Ibid.*, 21, 39, 88.
(35) *Ibid.*, 65. — cf. 67 réplique de Théramène. Notons que Morelly n'a pas le goût « philosophe » en musique, puisqu'il préconise Lulli, « le plus grand poète en musique » (Du Bos, I, 474 ; I, 151-152). L'*Armide* était encore très familier à la cour de Louis XV ; la Pompadour en tirait de beaux effets, voir : Ginette Ziegler, *Les coulisses de Versailles*, Paris, Julliard, 1965 ; t. II, 242. — Sur l'importance de la musique vocale : G. Snyders, « L'Evolution du goût musical en France aux XVII[e] et XVIII[e] siècles », *Rev. des Sc. Humaines*, 1955, Fasc. 79 ; p. 325 et *sq.*
(36) *Physique*, 53-4.
(37) *Ibid.*, 2, 31, 39, 89-90.
(38) *Ibid.*, 3-4 ; 19-20 ; 21-22 ; 41-3.

(39) *Ibid.*, 6-7 ; 62, 69.
(40) *Ibid.*, 72-74 ; 92-93 ; 187.
(41) *Ibid.*, 59 ; 177.
(42) *Ibid.*, 66.
(43) Voir L. Desvignes, « Fontenelle et Marivaux : les résultats d'une amitié », *Dix-huitième siècle*, (Paris), n° 2, 1970, p. 171 : sur le *Pygmalion* de Fontenelle. On peut signaler aussi le *Pygmalion* d'A.-Fr. Desclandes ; voir : J. Macary, *Masques et Lumières, au XVIII[e] siècle. A.-Fr. Desclandes*..., La Haye, Nijhoff, 1976, p. 226.
(44) *Physique*, 66. — On a l'impression que les pages 61-67 de la *Physique* sont comme le scénario d'une comédie-ballet de style *badin*.
(45) *Physique*, 182 ; voir aussi : 170, 178-9.
(46) *Ibid.*, 180-2.
(47) *Ibid.*, 184-5 ; Du Bos, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, Paris, Pissot, 1770, 3 vol., 7[e] éd. ; t. I, 204 ; 491-2.
(48) *Lettres sur quelques écrits... ;* t. XII, 282, 334-5 ; références de Fréron à Du Bos : *ibid.*, t. XII, p. 341 ; t. XIII, p. 54.
(49) *Physique*, 184 ; Du Bos, *op. cit. ;* I, 471. — cf. G. Snyders, *loc. cit.*, p. 327. Entre tant d'autres témoignages, cf. Fréron, *Lettres... ;* t. XIII, p. 101 ; t. XII, 335.
(50) S. Sacaluga, *Rousseau et la querelle musicale de 1752...*, *Diderot Studies*, X, 1968, p. 141.
(51) *Physique*, 65, 67. Du Bos, *op. cit. ;* I, 484.
(52) *Essai sur le Beau*, t. 5 des *Oeuvres du P. André*, Paris, Ganeau, 1770, 169 et *sq*. — La première version de l'*Essai*... date de 1736.
(53) N. Dufourq, « La musique au XVIII[e] siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970, p. 304. Noter que Morelly écrit dans sa *Physique :* « J'aime beaucoup la musique »... (p. 125).
(54) cf. d'Argens, cité par F. Deloffre : Marivaux, *Théâtre complet*, Paris, Garnier, 1968 ; t. II, 960, 961. — Fréron, *Lettres... ;* t. XII, 335 contre Téniers ; t. X, 167 ; Du Bos, *op. cit. ;* t. II, 73, 131.
(55) *Physique*, 175, 176.
(56) *Op. cit. ;* I, 274 ; II, 386.
(57) *Physique*, 175 : on reconnaît Coypel, Le Brun ; mais qui est l'auteur de l'*Amour précepteur*, p. 36 ? Ce titre fait penser à la Comédie de Gueulette, de juin 1726.
(58) *Ibid.*, 177.
(59) *Ibid.*, 169-170 ; 185.
(60) *Ibid.*, 31.
(61) Voltaire, *Elémens de la Philosophie de Newton*..., Londres, 1741 (nouvelle éd.), p. 122 et *sq*.
(62) *Physique*, 21-23 ; *Dioptrique* in Descartes, *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1952 : 207. — Voir aussi *ibid.*, 199, 205, et *Traité de l'Homme*, p. 830.
(63) *Physique*, 27 ; *Dioptrique*, 189 et *sq*. — *Elémens*..., 118-119 ; 121-122.
(64) *Physique*, 24 ; *Traité de l'homme*, *op. cit.*, 850, 860, etc...
(65) *Physique*, 28-29.
(66) *Physique*, 29 ; *impulsion*, Malebranche : *op. cit. ;* I, 65. — *mouvemens*, Descartes, *op. cit.*, 217 ; Voltaire, *Elémens*..., 146-147.
(67) *Physique*, 33-4.
(68) *Dioptrique*, *op. cit.*, 183 ; 217.
(69) *Physique*, 33-4.
(70) *Dioptrique*, 221.
(71) *Ibid.*, 182.
(72) *Physique*, 10.
(73) *Ibid.*, 32.
(74) *Optice sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri tres*..., Lausanne et Genève, M.-M. Bousquet, 1740 ; on peut se reporter à la traduction par Marat, Paris, Leroy, 1787. — *Optice*..., 87 ; *Optique* (éd. 1787) ; t. I, 119-120.
(75) *Physique*, 32 ; cf. Voltaire, *Elémens*..., 229 et *sq*.
(76) *Optice*, 133 ; *Optique*, 1787, t. I, p. 185.
(77) *Optice*, 130 ; *Optique*, I, 181.
(78) *Physique*, 32-3.
(79) *Dioptrique*, 182, 208 et *sq*.
(80) Malebranche, *Recherche*..., *op. cit. ;* III, 158-159 ; critique par Voltaire, *Elémens*..., 92 et *sq*. — Voltaire ne cesse de polémiquer contre Descartes et Malebranche, afin de justifier le système sensualiste ; cf. par exemple : *Elémens*..., 163-165. — ... « il eût attribué moins d'erreurs à nos sens qui sont les seules sources de toutes nos idées ».
(81) *Le Philosophe Morelly*..., p. 758, note 1. — *Morelly, Ein Rationalist*..., 345.
(82) *Optice*, 276 ; *Optique*, II, 195.
(83) Malebranche, *op. cit.*, t. III, 159.
(84) *Physique*, 78-9.
(85) D. Hartley, *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations ;* London, Tegg, 1834 (La préface est datée de décembre 1748) ; p. 4.
(86) *Physique*, 79. — cf. même sens dans Voltaire, *Elémens*..., 286. — C'est dans ce sens que *vibration* se trouve dans Abbé Girard, *synonymes françois*..., Rouen, Vve P. Dumesnil, 1736, 2 vol. ; cf. t. II, 209-10, n° 198.
(87) *Physique*, 125.
(88) J.-P. Crousaz, *Traité du Beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi*..., Amsterdam, Fr. l'Honoré, 1715, 172, 189, 191, 192, 204, 209, etc...
(89) *Optique ;* I, 119-120.
(90) *Physique*, 129.

(91) *Recueil...*, 1736, *op. cit.*, 151-2.
(92) *Physique*, 78, 113, 126.
(93) *Physique*, 84-85.
(94) *Oeuvres philosophiques de Condillac*, p.p. Le Roy, Paris, P.U.F., 1951, t. III : *vaciller*, suppose un changement ; inclinaison alternative de côté et d'autre mais sans danger de tomber.
(95) *Physique*, 78-87. — Voir surtout, 48, 52-3.
(96) *Ibid.*, 76-77.
(97) *Dioptrique*, 203 (cf. André, *Essai sur le Beau*, *op. cit.*, t. V, p. 167-8) : Malebranche, *Recherche...*, *op. cit.* ; t. I, 55.
(98) Rappelons que *manœuvres*, terme de marine, est souligné par Morelly pour insister sur le caractère concret de sa métaphore ; voir Littré n° 5.
(99) *Physique*, 77-78.
(100) *Recueil...*, 1736, p. 158, § 14.
(101) *Physique*, 12.
(102) *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, publ. p. P. Vernière, p. 84-87.
(103) *Ibid.*, 100.
(104) *Physique*, 14-19.
(105) *Ibid.*, p. 88.
(106) *Ibid.*, 9, 12, 14, 17, 129-30.
(107) E. Cassirer, *La Philosophie des lumières*, *op. cit.*, p. 136.
(108) *Physique*, *19-23*.
(109) *Ibid.*, 11 ; R. Coe a vu, dans ce texte, une preuve que Morelly hésite entre le sensualisme de Locke et le cartésianisme, cf. *Le Philosophe Morelly...*, 353 ; cf. aussi, R. Coe, « Sensualism and Aesthetics : a Study of Morelly's *Physique de la Beauté* », *Australian Journal of French Studies*, 1964, n° 2, p. 146-163. — Sur le cartésianisme : p. 151-154.
(110) Opposer W. Folkierski *(Entre le Classicisme et le Romantisme...*, Paris, Champion, 1969, p. 36-37) à L. Tatarkiewicz « L'Esthétique du grand Siècle », *XVIIe Siècle*, (Paris, 1968, n° 78, p. 21-35) et à O. Revault d'Allones *(Rev. des Sc. Humaines*, 1951, p. 50-55). L'analyse de O. Revault d'Allones permet de préciser exactement la situation de Morelly : comme Descartes, il pense que l'art se rencontre dans la « particularité » de « l'existence individuelle » (ce sont des formules d'O. Revault d'Allones). Sur la position d'Abbadie : *Art de se connoître...*, 44, 53, 54 ; cf. aussi, 136, 128 ; voir aussi Hélène Tuzet, *Le Cosmos et l'imagination*, Paris, Corti, 1965 ; p. 61-67 et 297-231. Il s'agit là de pages très importantes.
(111) *Physique*, 109-112 ; 113-114. — J.-P. Crousaz combat également l'esthétique du colifichet : *Traité du Beau...*, p. 16.
(112) *Physique*, 107-108 : p. 105, Thémire insiste sur son désir de s'évader du *Beau compassé ;* Théramène répond : « Ce n'est point le désordre qui vous plaît par lui-même... » (p. 106).
(113) *Ibid.*, 108, « la bisarerie » ; 111, « le goût bisare du siècle » ; « baroque », « édifices gothiques » p. 114.
(114) *Ibid.*, 111-112.
(115) *Ibid.*, 38-70.
(116) *Traité du Beau...*, Amsterdam, Fr. l'Honoré, 1715, 12. Voir sur les problèmes de l'esthétique : R. Mercier, *La réhabilitation de la nature...*, *op. cit.*, p. 198 et *sq.* ; 385 et *sq.*
(117) *Physique*, 38.
(118) *Physique*, 40 ; *Traité du Beau*, 14.
(119) *Recueil de divers écrits...*, 154.
(120) *Traité du Beau*, 15.
(121) *Recueil...*, 155. Cette notion de symétrie doit être complétée par les remarques de L. Tatarkiewicz, in *XVIIe siècle*, *loc. cit.*, p. 39 : « ... symétrie qui signifie en français l'espece de proportion qui produit une « beauté évidente et remarquable ».
(122) *Essai sur le beau*, *op. cit.* ; t. V, 12-14.
(123) *Traité du beau*, 17.
(124) *Recueil...*, 155.
(125) *Ibid.*, 139.
(126) *Physique*, 113.
(127) *Essai sur le beau* ; t. V, *op. cit.*, p. 10.
(128) *Physique*, 48.
(129) *Ibid.*, 44-5.
(130) *Ibid.*, 52-3.
(131) *Ibid.*, 53, 93.
(132) *Ibid.*, 70-71.
(133) *Ibid.*, 71.
(134) *Ibid.*, 55-67.
(135) *Ibid.*, p. 69, 41-2, 99. cf. Pascal, *Pensées*, éd. Br., Sect. I, § 28, « Symétrie [...] fondée sur la figure de l'homme »...
(136) *Ibid.*, 94.
(137) *Recueil...*, 161.
(138) *Exposition des découvertes philosophiques de M. le Chevalier Newton* de Mac Laurin, traduction par le médecin Lavirotte, Paris, Durand et Pissot, 1749, p. 5 n.p. de l'*Avertissement.*
(139) p. 21.
(140) *Physique*, 79.
(141) *Traité du Beau*, 8-10 ; *Essai sur le Beau*, 36-39.
(142) *Traité...*, 29.
(143) *Recueil...*, 159, § XV.

(144) R. Mercier, *L'enfant...*, *op. cit.*, 109-110.
(145) *Essai sur le Beau*, 58.
(146) *Ibid.*, 71-2.
(147) *Ibid.*, 7.
(148) *Recueil...*, 178.
(149) *Reflexions...*, *op. cit.* ; I, 457 ; II, 101.
(150) *Op. cit.* ; t. V, p. 106-108.
(151) *Physique*, 100, 134.
(152) *Cœur*, 28.
(153) *Physique*, 122-123.
(154) *Ibid.*, 132.
(155) *Essai sur le Beau*, *op. cit.* ; t. V, 168-169.
(156) *Ibid.*, t. V, p. 11. — Rappelons que *Physique* signifie, *selon la nature*, *naturel* (cf. « pouvoir naturel de ses charmes »).
(157) *Physique*, 186 ; cf. aussi p. 173.
(158) La théorie des Beaux-Arts, dans la *Physique*, est misérable ; voici les reférences essentielles : *Physique*, 183 ; *Essai sur le Beau*, 162 ; *Physique*, 174-5 ; *Réflexions...*, I, 87 ; cf. W. Folkierski, *op. cit.*, 175 ; *Physique*, 167-168 ; *Les Beaux-Arts réduits...*, Paris, Durand, 1746, 62-3, 148 ; *Physique*, 167. *Ibid.*, 166. — Cf. Abbadie, *Art de se connoître...*, p. 350 :

« La plupart des arts sont des ministres de la volupté, occupez à mêler les couleurs [...] On confond les voluptez avec les perfections [...]. [...] j'avance néanmoins que je ne suis point du sentiment de ceux, qui par des subtilitez et des spéculations rafinées semblent nous vouloir contester l'usage légitime et naturel des creatures »...

(159) Diderot, *Oeuvres Esthétiques*, Paris, Garnier, 1959, p. 662. — Voyez aussi : *Observations sur les arts...*, Leyde, Luzac junior, 1748, 112-113. — Sur le goût des amateurs éclairés : *Catalogue raisonné des différens effets curieux et rares contenus dans le cabinet de Monsieur le chevalier de la Roque*, par E. F. Gersaint, Paris, Barrois et Simon, 1745 ; les tableaux, 1-71 ; Téniers, 16, 17 ; Chardin, 18 ; Watteau, 19 ; cf. aussi, 54-5, n° 139.
(160) *Physique*, 138.
(161) *Ibid.*, 138-139.
(162) *Ibid.*, 141-152.
(163) *Ibid.*, 154.
(164) *Recueil*, 220-224.
(165) *Physique*, 59.
(166) *Ibid.*, 152-3.
(167) Mouffle d'Angerville, *Vie Privée de Louis XV...*, Londres [Berne], John P. Lyton, 1781 ; t. II, p. 167.
(168) *Physique*, 177.
(169) *Traité sur le Beau*, p. 18-28.
(170) *Réflexions...* ; I, 16-17 ; 19-21 ; 39 ; 149, 135, 132 ; t. II, 144, 176, 424 (besoins sans bornes et inquiétude). — Dépendance réciproque ; t. II, 11.
(171) *Essai sur le Beau*, 75-8.
(172) *Les Beaux-Arts...*, 119-122.
(173) *Physique*, 161-165.
(174) *Ibid.*, 164.
(175) Sur ce thème, cf. *Revue d'Esthétique*, 1970, numéros 3-4 : compte rendu de *La catégorie du beau et l'idéal social* (L. N. Stolovitch).
(176) *Bibliothèque annuelle...*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1749 (supplément à l'année 1748), p. 99 : « Physique de la Beauté, ou pouvoir naturel de ses charmes (par M. Morelly) ».
(177) *R.H.L.F.*, « A la recherche de Morelly », 1957, p. 325, note 1.
(178) *Essai sur le Beau*, Amsterdam, Schneider, 1759.
(179) R. Mortier, *Diderot en Allemagne*, Paris, P.U.F., 1954 ; 153 n., 216, 219, 303 n., 379, 410.

(180) Johan-Georg Hamann, *Stämtliche Werke*, p. p. Josef Nadler, Wien, Verlag Herder, 1950-1957 ; 6 vol. ; le *Tagebuch* se trouve au t. V : cf. p. 279 : « Morelly, ci-devant Regent à Vitry le François, hat ausser Physique de la Beauté Essay sur l'esprit humain [...] geschrieben ». Sur les *Lettres de Louis XIV...*, *ibid.*, p. 64 ; p. 151. — En comparant la notice d'Hamann sur les *Essais* et sur la *Physique* avec les diverses éditions de la *France Littéraire*, on s'aperçoit qu'Hamann a eu entre les mains celles qui vont de 1755 à 1757 ; il n'a pas consulté celle de 1758. Il ne semble pas avoir fait le rapprochement entre le Morelly des *Essais*, de la *Physique*, avec celui des *Lettres de Louis XIV* (ces dernières ne sont mentionnées que dans la *France Littéraire* de 1758, vol. 3, p. 105.

(181) Sur Hamann, Albert Béguin, *L'Ame romantique et le rêve*, Paris, Corti, éd. 1967 ; Hamann est situé dans la tradition de la pensée « renaissante » : « L'homme est au centre de la création, où il occupe une place privilégiée dans la chaîne des êtres, grâce à sa dignité de créature pensante et consciente, de *miroir* [je souligne] où l'univers se reflète et se connaît » (p. 50). — Hamann est un adversaire de la pensée empirique (p. 52-3) ; il exprime le thème de l'organisme universel immobile (p. 57). — R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, 1961, t. I et II ; 1970, t. III ; Hamann est un opposant à Frédéric II, t. I, p. 85 ; *ibid.*, p. 22 et 29, « solitaire » dans son siècle, il s'oppose aux étroitesses intellectuelles et esthétiques du néo-humanisme ; Hamann prône la poésie biblique. — Hélène Tuzet, le *Cosmos et l'imagination*, Paris, Corti, 1965, p. 325, note 2 : Hamann représente le courant vitaliste contre le mécanisme cartésien : triomphe de l'hylozoïsme. — P. Klossowski, *Les Méditations Bibliques de Hamann...*, Paris, éd. de Minuit, 1948 ; « Hegel et le Mage du Nord », *Temps modernes*, 1948, n° 35, p. 234-264.

(182) *Dix-huitième siècle*, n° 1, 1969 : Paolo Casini, « Le *newtonianisme* au siècle des Lumières. Recherches et perspectives » ; 158-159. — cf. aussi *XVIIe siècle*, n° 54-55, 1962 : Yvon Belaval, « Les

philosophes du XVIIe siècle devant la nature », p. 37 ; le monde redevient *nature* contre le mécanisme mathématisé de Descartes.

(183) Cf. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, trad. par Anna Posner, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1969 ; pp. 317, 323, 324, 334.

(184) Lorsque ce chapitre a été écrit, les travaux de J. Chouillet sur l'esthétique des Lumières étaient inédits. Il n'a pu en être tenu compte.

CHAPITRE IV

LE PRINCE LES DÉLICES... (1751)

« Les événements commandent toujours les idées politiques. »

Fr. GALLOUÉDEC-GENUYS,
Le Prince selon Fénelon,
Paris, P.U.F., 1963, p. 9.

1. LA POSITION POLITIQUE DE MORELLY VERS 1750.

Si depuis longtemps la question de la paternité du *Prince* n'avait été tranchée par Morelly lui-même, dans une note de son livre (1), on pourrait se demander si l'homme qui l'a écrit est bien celui qui a écrit les ouvrages antérieurs. Et particulièrement la position politique, qui s'exprime dans le *Prince* à l'égard du monarque et de la monarchie, n'est pas claire absolument ; il semble, que Morelly est beaucoup plus « ludovicien » que ne le comporterait le malebranchisme, dont il a fait profession jusqu'alors.

On a vu que, dans le *Cœur humain*, sous l'allégorie du conflit de David et d'Absalon étaient évoqués les conflits de Louis XV et du Dauphin. La même mise en garde se retrouve, dans le *Prince les délices*, accompagnée d'une proposition précise : associer le Dauphin aux affaires de l'Etat ; ce qui aurait pour avantage de soustraire l'héritier du trône aux intrigues du clan qui le soutient. Ironiquement, Morelly ajoute :

...« mais heureusement, de nos jours, ces précautions sont peu nécessaires. » (2)

Il est difficile de savoir si Morelly parle ici pour accuser le roi ou pour excuser le Dauphin ; pour s'en prendre à un père négligent et jaloux ou à un fils ambitieux et perfide.

Tel autre détail peut aller dans ce sens d'opposition au pouvoir absolu. Alors que dans le *Cœur humain*, Morelly adoptait sans réticences la maxime de Gracian sur le silence, dans le *Prince*, le « sanctuaire d'un silence mistérieux » est dénoncé comme le caractère « dur et farouche de la tirannie » et c'est un roi plus affable qui est donné comme idéal (3) ; ce qui va dans le sens du monarque humain des malebranchistes.

Mais ce n'est pas être malebranchiste que de faire aux *Mémoires* de Louis XIV, à leur doctrine de gouvernement et à leur néo-machiavélisme une place considérable ; certes Morelly a voulu *refaire* un Louis XIV, à sa guise ; mais il n'a pas pour autant remis en cause les principes essentiels du pouvoir ludovicien. L'embarras du lecteur se manifeste, par exemple, devant les pages consacrées au thème du prince bienfaisant (4).

Elles peuvent être interprétées comme une tirade dirigée contre l'indifférence de Louis XIV vieillissant pour son peuple et une revendication de libéral ; Morelly resterait fidèle ainsi à la politique malebranchiste. Cependant, il nous renvoie lui-même, en note, au *Traité du vrai mérite,* auquel, effectivement, il emprunte la notion de volupté de la vertu, et au *Spectateur anglais.* C'est à cette feuille qu'il prend le terme *Philautie* (5). Mais il y est employé pour faire le portrait d'une coquette tout occupée à se contempler dans son miroir ; c'est dans un sens très différent que Morelly l'utilise ; il désigne chez lui une passion de l'âme : la joie de la puissance bienfaisante.

> ...« l'Amour-propre, tout grossier qu'il paroît, se transforme, se divinise, et devient le père de toutes les passions généreuses des grandes âmes [...]. Il n'est donc dans un Prince, exempt des soucis du vulgaire, que pour en délivrer ses Peuples. » (6)

L'*Ethique* de Spinoza éclaire curieusement le sens que *Philautie* reçoit chez Morelly :

> « Laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur., *Philautia,* vel *Acquiescentia in se ipso* vocatur. » (7).

Spinoza précise que cette joie de la *Philautie* se répète chaque fois que l'être humain considère ses propres possibilités d'agir. Il faut rapprocher cette définition de la proposition 53 :

> « Cum mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur. » (8)

Le même thème de la joie qui naît d'une certitude de puissance se retrouve dans la 25ᵉ définition des passions :*acquiescentia in se ipso* (9). Ce sentiment de bonheur, issu de la puissance, Morelly l'a bien mis en relief :

> « ...c'est le préciput des Rois, leur premier privilège de pouvoir souvent se livrer au flatteur et solide plaisir de faire des graces au-dessus de toute reconnoissance » (10).

R.N. Coe avait décelé, s'appuyant sur des points contestables, une influence spinosiste chez Morelly, en 1751 (11) ; mais P. Vernière n'a pas fait entrer Morelly dans son magistral inventaire. Pourtant, il est possible d'admettre, au moins provisoirement, que le *Prince les délices* fonde le personnage royal et l'idéal monarchique sur la notion spinosiste de *Philautie,* entendue comme plaisir désintéressé de la puissance. Le jeune et idéal Louis XIV des *Mémoires* serait alors l'illustration de cette notion philosophique et, par le biais d'un emprunt direct à l'*Ethique* de Spinoza, Morelly, le malebranchiste, aurait pu reconstruire une monarchie non tyrannique, tout en utilisant le mythe ludovicien.

Le *Prince* marquerait donc une étape très importante dans l'évolution politique de Morelly, celle d'un malebranchisme élargi. Au lieu de mettre purement et simplement le grand siècle en dehors de l'histoire, Morelly, parce qu'il ne renie pas les revendications des libéraux, tente de sauver le principe monarchique, dans ce qui en est l'essentiel : la puissance au-dessus de toute puissance.

Mais, prenant ainsi certaines distances à l'égard du malebranchisme politique, Morelly s'oppose également au jansénisme de son époque. Le traité le plus imposant de ce point de vue était l'*Institution* de Duguet (12) ; au regard de l'ascétisme héroïque, que cet opposant veut faire pratiquer à son prince, la notion spinosiste de *Philautie* prend toute sa saveur. Régner, déclare Duguet, est une « honnête servitude » (13) et il cite l'exemple de Valentinien, qui pour plaire au peuple de Rome se priva de tout(14) ; en bref, il a proposé, emporté par son zèle, un modèle absolument chimérique. Lui-même, reconnaît qu'il n'y a dans l'histoire, en général, que des princes criminels et qu'ils sont « plus touchés du soin de leur Autorité que de celui de la rendre utile » (15). Rien ne montre mieux que ce livre, combien un langage religieux, qui se veut fidèle à l'Evangile, est sans prises sur la réalité politique.

Comparé à l'idéal de Duguet, celui de Morelly est plus près de la réalité : il suffit que le prince, par amour de la gloire, se contente d'une sorte d'orgueil épuré, que d'ailleurs Duguet réprouve explicitement (16) :

« De quoi s'agit-il dans le siècle présent, écrit Morelly, lorsqu'un Prince a sagement réglé l'intérieur de ses Etats ? Il n'est plus question que de bien vivre avec ses anciens Alliés sur la foi des Traités précédents ; il n'est plus nécessaire, dis-je, que de régler quelqu'intérêt de Commerce à l'avantage de ses Peuples » (17).

Le prince de Morelly est donc simplement un sage gestionnaire, détrompé des illusions de la puissance et de la force ; parce que, du reste, il n'en a plus besoin. Dès que Morelly aura compris que la puissance et la force sont inséparables de la réalité politique, il ne lui restera plus d'autres moyens d'exprimer son idéal que l'utopie et le pamphlet. Mais, aux environs de 1750, Morelly tente loyalement de définir un programme de politique positive, aussi éloigné que possible du chimérique.

Du reste, la position politique de Morelly, au moment où il rédige le *Prince,* s'éclaire plus nettement encore lorsque l'on examine la liste des personnages de ce dialogue.

2. LES PERSONNAGES.

Un monarque : Thélémédone ; son confident : Philoménarque et un certain nombre de courtisans s'entretiennent. Le nom du prince, qui signifie : *les délices des cœurs,* fait le titre du livre ; dans la *Basiliade,* le prince s'appellera *Zeinzemin ;* en persan : *ornement de terre.* L'idée d'emprunter au grec a pu venir à Morelly par référence à l'*Avertissement touchant une guerre sacrée,* rédigé en 1622 par le chancelier Bacon (18). Dans cette œuvre, Eusébius, un théologien orthodoxe et modéré, s'oppose à deux fanatiques : Gamaliel le protestant et Zélomane le catholique ; de la même manière, Morelly fait dialoguer Eusèbe et Zélomane (19). Bacon donne à son général le nom latin de Martius ; Morelly transcrit en grec et obtient Polémiste.

Ainsi, malgré la similitude de la technique d'expression, les dialogues du *Prince* et leurs personnages ne viennent pas de la même tradition que ceux de la *Physique.* Celle-ci se rattache à la littérature didactique et au genre platonicien ; le *Prince* est plutôt cicéronien, parce qu'il est, comme le dialogue « sur la guerre sacrée » de Bacon, comme les dialogues politiques du consul en disgrâce, auxquels Bacon nous renvoie lui-même (20), écrit dans les marges de la réalité. L'*Art de la guerre* de Machiavel imitait aussi, et non sans grâces, ce genre commode (21).

Toutefois, malgré d'aussi nobles références, les personnages du dialogue de Morelly sont, pour nous, généralement sans vie ; il n'est pourtant pas sûr qu'ils ne correspondent à aucun personnage historique.

Ainsi, s'il ne faut pas assimiler Thélémédone à Louis XIV, il ne faut pas non plus négliger ce qui, en lui, rappelle le Roi-Soleil, tel qu'il nous apparaît dans ses *Mémoires.* On le remarque particulièrement dans la description de l'étiquette, c'est-à-dire : l'emploi du temps. Sans entrer dans tous les détails, notons que le programme journalier de Louis XIV était plus lourd que celui de Thélémédone (22) ; mais ils ont tous deux la même régularité et procèdent du même principe : le roi doit tout faire par lui-même (23). L'insistance mise dans le *Prince,* sur les placets, sur la disponibilité du monarque à heure fixe, y compris le détail du caractère précieux, pour les postulants, de leur temps, tout cela qui est propre aux monarques français (24), se trouve également dans les *Mémoires* (25). Il est vrai que la curiosité scientifique de Thélémédone et certaines de ses distractions font penser à Pantagruel (26) ; mais, comme Louis XIV, il pratique la chasse et a le goût des beaux bâtiments. Au reste, lorsque nous examinerons le programme politique de Thélémédone et de ses conseillers, nous verrons tout ce que Morelly doit aux *Mémoires.* Et sans prétendre réhabiliter Thélémédone sur le plan litté-

raire, je voudrais simplement montrer ici qu'il est plus riche de résonances qu'on ne le pourrait croire. Le titre choisi par Morelly : « le prince les délices des cœurs » fait de son personnage une espèce de héros de roman, mais non pas d'une pièce, non pas taillé sur le modèle conventionnel du grand roman galant ; Thélémédone rassemble en lui plusieurs originaux réels. Aussi Morelly a-t-il raison de déclarer ;

> « Je peins mon Prince d'après quelques *grands Modèles*. J'ai imité tant que j'ai pu ; le reste je l'ai imaginé... » (27).

Le *Prince* est, en effet, une rhapsodie des monarchies françaises de différentes époques (28), d'exemples européens (29). Sources livresques et institutions réelles sont combinées pour concourir à la description d'un monarque intemporel et idéal à valeur normative. De même, chez les Anciens, l'histoire était faite de poésie ; Tite-Live refaisait les harangues de ses grands hommes. Morelly refait une histoire passée, et il la compose à la façon du peintre ou du sculpteur. Cette méthode, il la définit, du reste, en des termes repris de sa *Physique* et de la thèse de la « belle nature » :

> « Vous savez, [...], que les plus habiles Maîtres de l'art, Peintres ou Sculpteurs, ne sont que d'habiles Copistes de la Nature. Quand ils savent rassembler en un même sujet toutes les beautés éparses çà et là, ils méritent le titre d'inventeurs... » (30)

Cette doctrine prend sa signification et son intérêt, lorsqu'on la retrouve dans des œuvres postérieures. Dans les *Lettres de Louis XIV,* Morelly voit les lettres familières du grand Roi comme un « tableau parlant » : le prince s'y trouveroit « peint au naturel de sa propre main » : il est montré en « tête-à-tête », dans ses rôles de parent, d'ami (31). Dans les entretiens 3, 4 et 5 du *Prince les délices,* Thélémédone parle de ses devoirs en tant qu'amant, mari, père et ami. Dans les deux œuvres se retrouve le même procédé consistant à partir de divers matériaux à recomposer, dans un *tête-à-tête* un personnage historique disparu.

Le sens profond de ce procédé, dans le *Prince,* nous est donné par une phrase du *Code,* où Morelly déclare qu'il tâche « de rassembler ces vérités [celles qu'il expose] éparses çà et là » (32). Le personnage de Thélémédone peut alors, dans cette perspective, apparaître comme une opération de sauvetage et la conséquence du naufrage de l'homme et de son histoire.

Du même coup aussi, on comprend mieux la prétention de Morelly à être créateur. « J'ai imité tant que j'ai pu... » : il y a, dans cette phrase le regret de n'avoir pu tout copier et l'obligation d'imaginer. De même, en tête du *Code,* la tentative de créer une nouvelle forme épique se trouve justifiée. Chez Morelly l'esthétique de la rhapsodie n'est donc pas seulement l'expression d'un idéal de la « belle nature », telle que la concevait l'abbé Batteux ; cette esthétique exprime surtout une désillusion politique grandissante.

Donc le personnage de Thélémédone est intéressant d'un point de vue esthétique et moral ; il repose aussi sur des réalités politiques.

En effet, le premier tome du *Prince* est dominé par les grands monarques français, Louis XV y compris ; dans le second, le personnage de Frédéric fait une entrée bruyante par le truchement de son *Anti-Machiavel ;* d'autant plus bruyante qu'elle est tardive. Car le premier tome est résolument français : Thélémédone souhaite que tous les souverains puissent sentir combien sont doux les titres mérités de *Bien-Aimé,* de *Père de la Patrie,* et de *Délices du genre humain !* (33). L'allusion à Louis XV n'est pas douteuse, en particulier celle de *Père de la Patrie ;* c'est sous ce vocable que Voltaire parle du roi, en 1748 (34). Ces titres étaient-ils encore *mérités* aux yeux de Morelly, lorsqu'il écrit cette page ? Ce sont probablement des textes du second tome qui nous permettent de répondre à cette question : qu'on se reporte, en effet, au long commentaire de la paix d'Aix-la-Chapelle (35). D'une part, il y est fait allusion au titre d'*arbitre de l'Europe* communément donné à Louis XV, comme nous l'apprennent les pamphlets de la fin de 1748, inspirés par l'arrestation de l'héritier des Stuart à l'Opéra (36). Il est peu vraisemblable que cette page soit satirique ; tout au plus est-elle ironique à

l'égard d'un monarque vainqueur, mais berné par le traité, qui mit fin à la guerre de 1741. Comme son aïeul Louis XIV, il a tenu parole (37) ; comme lui aussi, il a expulsé son protégé Stuart hors du royaume de France (38).

> « Un Prince aussi honnête homme que grand Politique, est donc pleinement persuadé que le secret de l'art est de tenir exactement sa parole et de garder la foi des Traités [...] ; on ne peut sans se déshonorer ou flétrir sa réputation, manquer à sa promesse... »

Il faut toutefois préciser que Morelly assortit son approbation d'une restriction ;

> « C'est à la prudence à nous garantir d'un engagement téméraire [...] il ne faut point être dupe avec les hommes... » (39)

Dans ce loyalisme général de la pensée morellienne, je situerais volontiers les allusions à Henri IV et à François Ier.

> « Notre Henri IV, qui étoit la candeur même »,

écrivait Buffier (40), vers l'époque où Voltaire donnait, avec sa *Henriade,* une fonction politique au mythe populaire. Morelly va dans le même sens, en rappelant l'intention où était ce roi d'établir une paix universelle, quand Ravaillac le poignarda (41). Ailleurs, une citation de la *Henriade* montre que Morelly tenait à s'associer à la « politique » de Voltaire, qui était, encore en 1750, la politique de la monarchie. L'ex-condisciple de Voltaire, le marquis d'Argenson, était lui aussi, un nostalgique de l'âge d'or du règne d'Henri IV (42) ; il place sous ce patronage son essai sur une société des nations européennes (43). François Ier était beaucoup moins populaire ; il n'était pas flatté dans l'*Anti-Machiavel* (44) et d'Argenson lui reprochait d'avoir infecté le corps monarchique par la vénalité des offices (45). C'est pourtant à lui que Morelly fait honneur d'avoir formé le projet de réorganiser l'armée sur le modèle des légions romaines (46) ; le *Trésor politique* de C. Ventura y avait fait allusion (47).

Deux détails montrent encore que Morelly songeait principalement à la France, en écrivant son traité : d'une part, pour prouver qu'un monarque a toujours le droit de dépouiller un noble de ses privilèges, il s'appuie sur les usages féodaux français, qu'il oppose à ceux de l'Empire Allemand (48). D'autre part, à propos des fortifications, il décrit les frontières, qui sont celles de la France, dans le sens Ouest-Est : la mer et le Rhin ; Sud-Nord : les montagnes et la plaine ouverte (49).

L'enracinement de Thélémédone dans la réalité française, historique et géographique, paraît donc indiscutable, tant pour le premier que pour le second tome. Frédéric, lui n'intervient qu'au second. Il est présenté comme le Défenseur des droits de l'Humanité et hostile à la politique des rapports de forces (50) ; c'est probablement lui que Morelly place entre Vauban et Coehoorn (51). Mais il ne faut pas le voir partout : ainsi, dans la quatrième partie, consacrée aux questions militaires, l'importance donnée à la manœuvre des troupes pourrait faire penser aux mécaniques humaines du Roi-Sergent, dont Frédéric a hérité ; en fait, Louis XV aussi se distrayait à ces jeux. Du 10 au 17 juillet 1750, par exemple, il était au camp de Compiègne avec les « grenadiers de France », qui faisaient la parade (52).

En revanche, c'est bien contre une tradition française que Morelly a écrit le petit paragraphe sur les monuments à l'honneur des rois :

> « Laissons à la sotte vanité de la plupart des hommes les muettes et fragiles affiches et de marbre, et de bronze. » (53).

Déjà Duguet, dans son *Institution d'un Prince...,* qui est hostile à Louis XIV, avait protesté contre l'abus que le grand Roi avait fait de ses effigies (54) ; mais le reproche de Morelly s'adresse aussi à Louis XV ; en 1782, Bouffonidor écrit :

> « On va parler d'un Roi [...], à qui, dans son printemps on éleva des statues [...], les statues qui couvrent la France, les inscriptions glorieuses dont elles sont chargées, tous ces témoignages de l'amour le plus tendre et le plus mérité..., etc. » (55)

Thélémédone tient donc par beaucoup d'endroits aux traditions de la monarchie française et, par là même, ce n'est pas du tout un personnage imaginaire.

Toutefois, dans le dialogue du *Prince*, son rôle n'est pas brillant. Il est absent d'une série d'entretiens (56) ; il joue le plus souvent au président de séance, ouvrant la discussion et opérant les transitions (57) ; R. Coe y voyait, peut-être trop ingénieusement, un signe idéologique (58). Il serait plus juste d'en accuser l'incapacité de Morelly à mettre en œuvre tous les détails authentiques, dont est fait son héros, pour leur donner le relief de la vie.

Sans prolonger inutilement toutes ces remarques, on peut conclure au caractère signifiant du personnage de Thélémédone ; à travers sa genèse se lisent les intentions politiques de Morelly.

Le second personnage du *Prince*, Philoménarque, le confident, mérite aussi qu'on l'examine. C'est un honnête homme du commun (59), il a beaucoup voyagé (60). Et le prince lui confiera l'éducation de l'héritier du trône. Ce n'est pas un hasard ; Morelly prône le recrutement de tels hommes : le monarque doit rechercher « avec soin et empressement la vertu, quelque part où elle demeure cachée ou ignorée, pour la mettre en état de briller » (61). Que Duguet, l'un des plus importants prédécesseurs de Morelly, ait longuement développé ce thème, n'étonnera pas, en raison de son opposition à Louis XIV (62). Pour bien comprendre le sens de la phrase de Morelly, il faut plutôt se rapporter à l'*Esprit des Loix :*

> « Que si, dans le peuple, il se trouve quelque malheureux [= qui n'a pas réussi] honnête homme, le cardinal de Richelieu, dans son Testament politique, insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir. »

Le texte du *Testament,* que Montesqieu cite en note, est encore plus éclairant :

> « Il ne faut pas se servir des gens de bas lieu ; ils sont trop austères et trop difficiles. » (63)

Philoménarque, homme de bas lieu, vertueux politiquement, favori du prince, c'est le paradoxe délibéré, par lequel Morelly se situe hors de l'orthodoxie monarchiste. Le couple Thélémédone-Philoménarque est donc révélateur du programme anti-nobiliaire de Morelly.

Parmi les autres conseillers de Thélémédone, Epistate doit nous retenir aussi. Son nom le désigne comme celui qui préside une ambassade, c'est une manière de plénipotentiaire. Voici comment Thélémédone en parle :

> « ...il faut que je tienne en bride son Machiavelisme ; il croit tout permis en Politique, lorsqu'il s'agit de servir utilement son Prince. » (64)

Or, on chercherait en vain ce personnage dans la liste, qui se trouve en tête du premier volume ; son tour d'apparition devrait se situer dans la troisième partie, c'est-à-dire : *Le Prince Politique,* et spécialement à l'article VI (65) ; précisément, Morelly, à cet endroit, nous renvoie au portrait d'Epistate (66). Au lieu de faire parler ce négociateur machiavéliste, il nous livre des maximes — parfois « édifiantes » — le plus souvent marquées au coin du réalisme de Machiavel et de Gracian (67). On a ainsi l'impression qu'Epistate appartient à un projet, où la parole devait être donnée à une politique machiavélique, mais que, sous l'influence — peut-être ? — de l'*Examen...* de Frédéric, Morelly a préféré donner une suite de maximes, rédigées par Thélémédone lui-même. Tout se passant comme si Epistate avait dû s'éclipser afin d'atténuer le machiavélisme du *Prince*.

Quant à Eusèbe, le « bigot de bonne foi », il semble bien être calqué sur un personnage réel, selon les techniques de La Bruyère (68). Laophile mérite une mention particulière ; il est fait de plusieurs modèles, lui aussi. D'une part, il est le spécialiste du commerce, considéré comme la source du bien-être des peuples ; c'est un économiste, un ami des hommes. D'autre part, il suggère les décisions les plus radicales : uniformisation des poids et mesures (69) ; extension de la loi

salique au droit privé (70) et destruction des volumes de lois périmées (71). Le bûcher qu'il décrit annonce en partie celui de la *Basiliade,* qui sera l'holocauste de toute la civilisation. Mais ce rêve a été parfois une réalité ; d'Argenson nous le montre à propos de l'incendie de la Chambre des Comptes, en 1737. Il a été, écrit-il « un des moindres malheurs de cette espèce, et par l'effet, nul des Sujets du Roi n'en a souffert dommage dans ses biens » (72).

Enfin, un trait commun à tous les personnages plus ou moins falots qui circulent autour de Thélémédone, Philoménarque excepté, est qu'ils rappellent plutôt les bureaucrates, les secrétaires d'Etat que les ministres d'Etat (73) ; ce ne sont pas non plus les courtisans égoïstes, persifleurs, réalistes qu'évoque Bacon par son Pollion (74). Ils ne ressemblent pas davantage aux odieux flatteurs que Duguet satirise avec une sombre violence (75). L'espèce de domestication à laquelle ils sont réduits paraît être le reflet du statut, rigoureusement défini par l'étiquette, des officiers du Tiers, qui constituaient déjà du temps où Comino Ventura séjournait en France, vers la fin du XVI[e] siècle, les cadres de l'administration monarchique (76).Plus précisément, il est possible de comparer la liste des personnages du *Prince* à celle des collaborateurs de Louis XIV. S'il n'y a pas de surintendant des finances dans le *Prince* et si *Télone* n'est qu'un simple commis, en sous-ordre (77), c'est qu'après l'arrestation de Fouquet, Louis XIV fut son propre ministre des finances. Si *Epistate* est éliminé, ne serait-ce pas parce que Lionne, son homologue, était « souple et adroit » (78). Quant à Philoménarque, il fait penser au maître des requêtes Le Tellier, ministre d'Etat et secrétaire à la guerre : ainsi s'expliquerait que dans les entretiens, relatifs aux affaires militaires, ce soit lui qui ait le pas sur *Polémiste.,* qui n'est que brigadier. La réorganisation de l'armée fut, en effet, l'œuvre de Le Tellier. Mais il est certain que *Laophile,* bien que spécialiste du commerce, ne peut prétendre représenter Colbert ; son personnage, « humain et populaire », paraît au contraire avoir été conçu en opposition avec celui de Colbert.

Concluons : comme Louis XIV le disait dans ses *Mémoires,* Thélémédone aurait pu dire de son personnel :

> « ...il n'était pas de mon intérêt de prendre des hommes d'une qualité plus éminente [...] ; mon intention n'était pas de partager mon autorité avec eux. » (79)

3. LA DOCTRINE PÉDAGOGIQUE, DANS LE *PRINCE LES DÉLICES.*

Il est remarquable qu'à l'orientation nouvelle en politique, qui apparaît dans les personnages, corresponde une nouvelle orientation pédagogique.

Les deux *Essais,* surtout le premier, supposent l'existence d'un *ordre naturel* dans la méthode pédagogique. Cette hypothèse conduit à l'abolition de toute institution scolaire positive ; il suffirait de laisser faire la nature : c'est la pure doctrine de Rousseau. A ce système de l'*ordre naturel* appartient la préférence donnée par Morelly, dans ses deux *Essais,* à l'éducation dans la famille. Avec le *Prince,* Morelly professe une doctrine différente : sur les rapports de la nature avec l'éducation ; sur le lieu de l'éducation. Et d'abord : qu'est-ce, en 1751, pour Morelly, l'éducation ? L'éducation sème, sur un fond indifférent :

> « En coutroit-il donc davantage pour faire que le vrai prît la place du faux dans un fond indifférent par lui-même à ce qu'on y veut ensemencer. » (80)

Si, dans l'*Essai sur le Cœur,* Morelly avait reconnu l'importance de l'exemple et des conditions de vie de l'enfant, comparant son âme à un miroir qui n'oublie jamais (81), il n'avait pas encore affirmé, comme dans le *Prince,* que :

> « ...l'éducation nous fait ce que nous devenons par la suite. » (82)

Toutefois une formule si tranchante reste isolée : ailleurs, on trouve des positions moins agressives :

> « La Nature fait éclorre en nous des germes de vertu. »

Ces « précieuses semences » sont corrompues par les préjugés, c'est-à-dire, par les conditions culturelles (83). L'éducation du *Prince* résultera d'une collaboration de la pédagogie avec la nature ; il sera possible de « façonner une matière » si bien préparée par la Nature ; il suffira de lui faire prendre des « habitudes » (84). Mais l'éducation peut aussi conférer des dons que la Nature n'a pas donnés (85). Sur la plasticité de l'enfant, Morelly a donc, en 1750, une position fluctuante, mais il s'achemine vers les thèses du *Code,* oú l'on peut lire :

> « ...l'homme dans les premiers instans de son existence, [est] plutôt absolument indifférent à tout mouvement... » (86)

Par conséquent, l'éducation ou la culture peuvent constituer une « nature » :

> « ...[les Docteurs en théologie] ont fait précisément tout ce qu'il falloit pour jetter et faire éclorre dans le cœur de l'homme, une semence de vice... » (87)

R. Coe a mis en relief tout ce que doit, sur ce point, à Locke la pensée de Morelly ; je proposerai ici de tenir compte du positivisme rigoureux de Machiavel et de son caractère prométhéen. L'*Examen*... de Frédéric, si pauvre en général, est, sur ce point, remarquable. Le prince royal de Prusse a discerné l'essentiel de la philosophie politique de Machiavel :

> « Si les hommes, écrit le prince royal de Prusse, étoient sans passions, Machiavel seroit pardonnable de leur en vouloir donner ; ce seroit un nouveau Prométhée qui raviroit le feu céleste pour animer des Automates... » (88)

Mais, non seulement Machiavel s'est fixé pour tâche de *créer* chez le Prince la passion de l'ambition, il a aussi formulé les préceptes, qui, fondés qu'ils sont sur les automatismes de la bête humaine, permettent de la conduire sans erreur :

> « Les hommes en général sont plus portés à ménager celui qui se fait craindre que celui qui se fait aimer. La raison en est que l'amitié, étant un lien simplement moral de reconnaissance, ne peut tenir contre les calculs de l'intérêt... » (89).

Il suffit d'exaspérer ce principe jusqu'à la limite du possible, et le Prince créera les conditions de la principauté.

Ainsi, la « nature » humaine n'est que le résultat de l'action du Prince ; en général, l'action crée la réalité. Le chancelier Bacon avait traité ce thème, dans ses *Essais...,* et il s'en rapportait à l'autorité de Machiavel :

> « ...c'est l'habitude seule qui détermine leurs actions [celles des hommes], comme l'observe judicieusement Macchiavelli [...]. Par exemple, dit-il, pour exécuter un grand attentat [...] ne vous fiez ni à la férocité naturelle de l'individu ni à l'audace [...], mais choisissez un homme qui ait déjà trempé ses mains dans le sang. » (90)

En 1742-1743, il était possible que ce fût la psychologie de Locke qui eût contribué à la genèse de la pédagogie morellienne ; mais pour que la pensée politique du *Prince les délices* fût formulable, il a fallu que Morelly méditât Machiavel et ses commentateurs. Je propose donc de voir dans ces lectures, préparatoires au premier livre politique de Morelly, la source de sa croyance en une plasticité plus ou moins grande de la nature humaine. Sur cette base peut s'édifier une force politique théoriquement sans limites et l'éducation qui ne peut plus relever de l'homme privé, revient de droit au prince. Aussi, Laophile voudrait-il « que les parens ne fussent absolument point les maîtres de régler [l'éducation de leurs enfans] à leur fantaisie, et de dire, je veux que mon fils ne sache que ceci, ou cela, ou soit conduit de telle ou telle manière » (91). De cette doctrine, que le sensualisme ne peut à lui seul expliquer, et que je rattache à l'essence du machiavélisme, viendront les *Loix d'éducation* du *Code* et du *Modèle* (92). D'une manière plus générale, de cette doctrine vient la conception d'ensemble du *Modèle* qui n'est, en effet, concevable qu'à partir du postulat que le statut de la production définit la moralité ; il n'est concevable que dans l'hypothèse d'un départ à zéro sur une terre vierge, avec des hommes sans passé, sans présent, sans patrie. Machiavel proposait aux princes italiens la création d'une nation italienne ; de même, aussi, dans le *Prince les délices...,* le peuplement des territoires français d'outre-mer est

présenté comme la base possible d'une régénération des bandits et la souche d'une nouvelle humanité :

> « ...le coupable [...] se verroit dans la nécessité de devenir homme par l'obligation indispensable de travailler ou de mourir de faim » (93)

Que le *Prince* s'achève sur un appel à la colonisation des forêts canadiennes, véritable annonce du *Modèle...,* ne devrait donc pas étonner le lecteur :

> « Je suis surpris que, depuis la découverte du nouveau Monde, on ait toujours si foiblement entrepris d'y former des établissemens [...], à peine envoie-t'on quelques foibles Escadres pour s'emparer de riches et vastes Contrées qui ne sont à personne... » (94)

Par contraste avec ce changement d'attitude dans les questions pédagogiques, lorsqu'il s'agit de théorie sociale, Morelly poursuit simplement le développement de ce qu'il avait exposé dans l'*Essai sur le Cœur humain.*

4. LA THÉORIE SOCIALE DU *PRINCE.*

On se rappelle qu'en s'appuyant probablement sur les *Leçons de la Sagesse,* Morelly avait pu élaborer, dans l'*Essai sur le Cœur,* une théorie sociale cohérente fondée sur les besoins physiques de l'homme. On se rappelle le contexte chrétien de cette théorie ; parfois il était teinté d'un aspect punitif. Ainsi, chez Nicole (95) ; chez Pluche (96). Voltaire, s'appuyant sur Newton, développait lui aussi le thème que la Société a été voulue par Dieu (97).

Morelly ne se contente pas d'utiliser ses prédécesseurs ; il s'ingénie, dans le système de la nécessité, système qui sous-tend la théorie des besoins, à présenter la vie en société sous son aspect agréable et non pas astreignant. Avec toute la tradition aristotélicienne, il considère l'homme comme « une créature toute sociale » (98). Contre Hobbes et les positivistes, ainsi : Cartaud de la Villate (99) ; contre la religiosité newtonienne ; contre le pessimisme religieux d'Abbadie, par exemple (100), qui sera exactement celui de Jean-Jacques (101) ; contre le pessimisme machiavélique de l'homme-bête, Morelly parle de la société comme d'un bien, comme d'une occasion d'agréments :

> « ...[l'homme] sent les besoins qui l'obligent à payer de retour ; les secours et donnés et rendus, forment un commerce, duquel naissent ces inclinations qui font la douceur des liens de toute Société. » (102)

Ce langage se ressent de l'influence de Buffier, influence d'un réalisme souriant et lucide (103) ; mais il exprime aussi l'optimisme social de Morelly, en tant que la vie sociale peut être considérée hors de « l'artifice » politique. On goûtera mieux encore l'intérêt historique de ces pages du *Prince* en les rapprochant de celles de la thèse de l'abbé de Prades (18 novembre 1751) ; je n'insiste pas sur les rigoureuses similitudes de pensée et de forme, elles prouvent combien cette doctrine était triviale et conforme à la tradition des moralistes chrétiens (104).

On retrouve le même mélange de banalité et d'originalité dans la façon dont Morelly combine l'amour-propre à l'harmonie sociale. Hobbes voyait dans l'amour-propre le principe de la guerre de tous contre tous (105) ; chez Pufendorf, ce penchant est un signe d'animalité (106). Abbadie, plus nuancé, en fait le principe des vertus aussi bien que des vices (107) ; mais, comme il insiste sur la nécessité du dépouillement et qu'il veut réduire la grandeur de l'homme à son humanité essentielle, sa morale religieuse est la négation de toute société positive (108). Contre tout ce courant de pessimismes divers, Morelly admire l'amour de préférence que chacun ressent pour soi et définit la société comme une sphère, formée selon les lois de la gravitation newtonienne ; la part de la volonté humaine se réduit à presque rien dans la naissance des rapports sociaux :

> « Cette *prédilection* est en lui [l'homme] ce qu'est la *Gravité* dans les corps phisiques ; tous tendent à un centre commun et semblent y êtres portés par une force

insurmontable [...] : la diversité des voies par lesquelles ils y concourent, forme cette *sphère*, que nous nommons Société.» (109)

Il faut distinguer dans ce texte ce qui a trait au langage newtonien et ce qui a trait à la « diversité des voies » ou « harmonie sociale ».

Il est, d'une part, légitime d'employer le langage newtonien puisque la doctrine de la sociabilité naturelle est celle de Newton, que Voltaire formule dans ses *Elemens...* (110) : de plus, en 1749, l'*Exposition des découvertes philosophiques de M. le Chevalier Newton,* précise exactement le sens du langage employé par Morelly : sphère, gravité, centre. Ce qui est newtonien ici, c'est de considérer la sphère sociale comme l'analogue des rotations planétaires du cosmos (111). L'analogie enfin, dont il faut s'autoriser pour rendre légitime l'usage d'un tel vocabulaire, est une des voies du raisonnement newtonien (112).

Mais il faut ajouter que, si l'engouement pour Newton date de 1740 (113), on note, dès 1748, des traces d'opposition à cette mode (114). Morelly n'en tient pas compte : il emploie *gravité* au sens figuré (115) ; dans le *Code,* il emploiera même *gravitation* (116), ce qui, d'après le *Dictionnaire des Synonymes* de Condillac composé vers 1758, n'est pas conforme au bon usage (117). Ainsi donc, Morelly restera de 1751 à 1754 fidèle au langage newtonien et à un optimisme fondé sur les analogies du monde matériel au monde moral, dont le *Mentor moderne* faisait mention en 1723 (118). Mais si la vie sociale résulte de lois analogues à celles du cosmos, elle est comme le cosmos, une réalité harmonieuse. C'est pourquoi, dans le *Prince les délices,* l'expression d'« harmonie sociale » apparaît pour la première fois et elle reparaîtra dans le *Code,* soulignant du reste ainsi la parenté des deux ouvrages.

La formule « d'harmonie sociale » peut être simplement située dans l'optimisme leibnitzien, cela s'entend ; de même, dans les doctrines du droit naturel, où les lois corrigent la confusion créée par l'amour-propre (119). Dans ses *Considérations...,* Montesqieu parle de l'*harmonie* qui résulte des « dissonances » (120). La pensée de Morelly, toutefois, est légèrement différente. Pour lui, l'harmonie n'est pas d'abord le résultat des lois positives :

> « [La libéralité de Dieu] a comme prodigué les biens capables de contenter l'avidité de cet amour-propre. » (121).

Et, reprenant à Abbadie un thème déjà traité dans les deux *Essais,* celui de la diversité des voies, Morelly ajoute que tous ne briguent pas, tous en même temps, tous les biens (122). Dans le *Code,* ce passage sera repris en substance : « *trahit sua quemque voluptas* » (123). La notion d'harmonie sociale est donc fondée à la fois sur la physique newtonienne et sur la psychologie, corrigée, d'Abbadie, tout en empruntant à l'optimisme harmoniste. Aussi, dès 1750, Morelly peut croire à la possibilité théorique d'une société sans propriété :

> « ...tous les hommes, par le *Droit de nature,* ayant une part égale à tous ces biens, n'ont plus d'intérêt légitime de s'en disputer la possession. » (124).

Lorsque l'homme est « hors de sa situation naturelle » (125), alors intervient le contrat. L'harmonie artificielle ainsi obtenue est l'analogue de l'harmonie sociale naturelle : le prince se substitue à l'attraction et à la gravité :

> « C'est cette puissance, pour user de notre première comparaison, qui devient alors le premier mobile et la force centrale de tout sistême de société ; elle compense, modère, régularise les mouvemens généraux et particuliers de ce grand corps dont elle est l'ame. » (126).

En 1750, Morelly accepte donc la notion de contrat, pourtant incompatible avec la base optimiste et harmoniste de son système social ; aussi bien remarquera-t-on les détails de langage, qui, en quelque sorte, veulent apprivoiser la violence implicite, à ses yeux, dans toute la théorie contractuelle. Morelly nous dit que l'homme « s'impose lui-même » des lois ; les « subit-il », se « soumet-il » à une puissance, il en est à la fois « l'artisan », « le protecteur », « le sujet ». Et cet imbroglio est encore plus incohérent du fait que la providence est

appelée à protéger et à bénir l'instauration d'une société artificielle. Si c'est elle, en effet, qui châtie ainsi les hommes, elle les ramène aussi, par ce contrat, plus près de la société de nature (127).

A partir du moment où Morelly admet, contre toute logique, la société de contrat, il est nécessaire qu'il admette aussi la propriété ; et c'est le dernier point de sa doctrine sociale de 1750, auquel je vais m'arrêter.

Tout d'abord, le *Prince* est un livre fondé sur la propriété :

> « Je ferai en sorte, dit Thélémédone, que ces Loix, en assurant à chacun le sien, réfrènent l'avarice et la rapacité de certaines gens... » [etc.] (128).

Sans doute, est-ce là une allusion à la rapacité des justices seigneuriales (129) ; mais d'autres détails nous éclairent. Morelly emploie la maxime juridique « à chacun le sien », *cuique suum ;* ailleurs, il définit ainsi la première loi naturelle : *ne feceris alteri :*

> « ...le premier précepte de la Nature défend de nuire au Bien-Etre de personne. » (130).

Or, par la suite, tant dans la *Basiliade* que dans le *Code,* ces deux célèbres axiomes : *cuique suum* et *ne feceris* seront tenus pour les fondements de la société propriétaire. Entraîné par le réalisme général du *Prince,* Morelly est formel sur l'importance de la notion de profit pour le développement du commerce (131) ; mais il ne renonce pas pour autant à proclamer que tout ce qui est nécessaire à la vie devrait être commun (132). Toutes ces remarques nous montrent que le statut de la propriété est fragile, dans le système optimiste morellien ; il ne peut pas, à la fois tenir la sociabilité pour naturelle et recourir a un contrat. Il lui faudra opter contre la propriété ; et Morelly le fera, après 1750, pour rester fidèle à son optimisme social.

En 1750, s'il a choisi la tradition de la civilisation propriétaire, ce n'est pas, en tout cas, par défaut d'information : tous les livres qu'il a lus, ou pu lire, abordaient clairement la question.

Les uns ridiculisent le communisme ; les autres le jugent inconciliable avec les réalités politiques et économiques.

Comino Ventura, que Morelly a lu, a publié son *Trésor Politique,* en italien, en 1589 ; ayant vécu trois ans à la cour de France, vers le milieu du XVIe siècle, il précise que la propriété commune n'est convenable que pour le peuple, c'est-à-dire pour ceux qui travaillent (133). Cette position correspond à l'économie médiévale, dans laquelle le peuple produit les richesses, dont les nobles seront propriétaires. P. Dockès a confirmé, dans un livre relativement récent, que l'intérêt du « peuple » pauvre des campagnes était de conserver les communaux que la noblesse, ou les riches, avaient intérêt à distribuer (134). En 1739, Duguet, dans son *Institution du prince...,* exprime la thèse convenable à l'économie nouvelle : le réalisme et l'efficacité exigent la propriété (135). La réalité politique des sociétés positives va dans le même sens : c'est ce que montre J. de Silhon, dans son *Ministre d'Estat,* de 1631 (136). Dans ce contexte, il faut situer les railleries de Lopez-Bravo, à l'égard de Morus et de Platon, en 1616, dans son *De Rege et regendi ratione* (137). Ce jurisconsulte, favorable aux jésuites (138) est, comme Machiavel (139), l'ennemi déclaré des chimères. Platon, nous apprend l'abbé Fleury, est regardé comme un rêveur à cause de son œuvre, en général, mais surtout à cause de sa République communiste (140). Quant au tome VI du *Spectacle...,* Pluche résume, en 1746, la pensée habituelle, en se moquant du communisme des platoniciens anciens et modernes ; il ne s'en prend pas seulement aux utopies égalitaires mais à celles de l'harmonie et de l'optimisme leibnitzien (141). Morelly ne pouvait ignorer aucun de ces livres, soit parce qu'il a cité les uns, soit parce que les autres, Duguet et Pluche, étaient universellement répandus. En optant pour la propriété, Morelly, d'autre part, a tenu à souligner qu'il l'avait fait pour des raisons très claires dans son esprit : à mesure que l'économie se transforme et que la perception des impôts se fait plus régulière, il est nécessaire de développer la propriété privée. Thélémédone dit fort justement qu'il ne faut

pas empêcher les sujets « d'enrichir l'Etat en devenant eux-mêmes opulens » (142).

Telle est donc la pensée sociale de Morelly : il est optimiste sur les sources et l'origine de la société ; il est réaliste en admettant le contrat et la propriété. Mais cette combinaison de doctrines n'est pas viable ; en elle, confluent des notions incompatibles ; de plus, dès 1750, nous voyons que pour Morelly l'état social n'est pas un châtiment ni une misère. Pour ne pas se renier lui-même, il lui suffira de remettre en cause le statut de la propriété ; ainsi, le *Prince* est le carrefour de la pensée sociale de Morelly.

Voyons maintenant quelle est sa pensée politique, à cette époque ; et pour cela, essayons de la situer dans le contexte de lectures où elle s'est formée.

5. LE MACHIAVÉLISME.

La liste exhaustive des lectures de Morelly et son examen détaillé, pour l'élucidation du *Prince les délices,* serait très longue et fastidieuse. Il en ressortirait que Machiavel est l'auteur qui a eu la plus importante influence sur l'œuvre. Mais il ne faut pas pour autant minimiser les autres influences.

Rien ne montre mieux comment Morelly combine et mêle ses lectures que le débat, au cours duquel Thélémédone et Philoménarque examinent diverses formes constitutionnelles.

La préférence que Morelly donne à la monarchie est justifiée par le fait que la démocratie est une *Anarchie* (143). Ce langage appartient aux lieux communs ; il est chez Fénélon, mais il est aussi dans le *Socrate moderne* (144) et dans le *Mentor* (145). D'autre part, Lopez-Bravo, dans son *De Rege...,* parle d'*anarchia* pour dire « la démocratie » (146) ; et Hobbes nous apprend qu'*anarchie,* ou *confusion,* a été proposée « par quelques vieux Auteurs Politiques », qui témoignaient par là « de la passion qui regne dans leur ame » ; il poursuit :

> « ...l'un nomme Anarchie, ce que l'autre appelle *Democratie.* » (147).

Quant à Hobbes, lui-même, il appelle *anarchie* l'état de nature, « guerre perpétuelle de tous contre tous » (148).

Morelly emploie donc un langage polémique, lorsqu'il écrit :

> « Toute Démocratie, en un mot, est une espèce d'Anarchie ».

Mais il ajoute, une page plus loin, cette précision :

> « Voilà par quels degrés tout Etat populaire devient enfin une Monarchie élective ou héréditaire » (149).

Hobbes, au contraire, considérait la démocratie et l'aristocratie comme des « débris de la Royauté » (150) ; il illustre sa manière de voir par le mythe de Prométhée. De même que le feu du ciel a été communiqué « çà-bas à la multitude, à la lie du peuple » (151), de même la monarchie se détériore en aristocratie ou démocratie. Pour Morelly, c'est le contraire. A l'origine est la guerre naturelle de l'anarchie ou de la démocratie ; elle appartient au passé. L'évolution a conduit vers la monarchie, forme adaptée aux sociétés de contrat. Cette vision, qui ne contredit pas Montesquieu (152), sera formulée plus nettement et complétée dans le *Code* (153). Ainsi, nous voyons se profiler, dès 1750, une théorie de l'évolution des formes constitutionnelles, à partir de sources très différentes ; cette théorie, qui est monarchiste, est surtout optimiste — celle de Hobbes est pessimiste, l'histoire est une dégradation — ; dans le *Code,* Morelly ne se reniera pas ; il portera sa pensée au bout de sa logique, en affirmant que les formes constitutionnelles n'ont aucune importance (154).

Mais, sans qu'il soit nécessaire de commenter tous les détails qui révèlent telle ou telle influence, nous nous rendrons suffisamment compte des lectures que Morelly a pu être amené à faire pour écrire son livre, en nous remettant à l'esprit ce que l'on entendait par le mot « politique », à la fin du XVII[e] siècle.

Reportons-nous au *Traité du choix et de la méthode des études...* de l'abbé Claude Fleury : étudier la politique,c'est d'abord s'intéresser à l'*état* d'un pays précis. Cela suppose la pratique de l'*Almanach royal* ou des divers *Etats de la France...*, par exemple. Mais la politique, c'est aussi la « recherche des principes » : « ce que c'est que la société civile », la forme la meilleure des état, les moyens de maintenir « le repos et l'union entre les hommes ». Fleury insiste sur la nécessité d'être concret :

> « ...que l'on ne se contente pas des exemples anciens d'Athène ou de Lacédémone, mais que l'on en prenne de modernes... » (155)

Il s'agit aussi de préciser ce qu'est la véritable politique ; Fleury vise explicitement le machiavélisme, qui met toute la vertu du souverain, à maintenir et à augmenter sa puissance, laissant aux particuliers la justice, la fidélité et l'humanité (156).

Dans ce programme, on distingue donc les questions théoriques des questions pratiques ; celles qui concernent la société civile ont été examinées ; il convient de considérer essentiellement la question du machiavélisme.

On pourrait longuement préciser tout ce que Morelly a lu ou pu lire, soit en s'autorisant des références explicites de ses *Essais* ou du *Prince,* soit en rapprochant les formules de tel auteur politique de celles de Morelly. Mais tous ces auteurs se sont situés par rapport à Machiavel ; ainsi Duguet écrivait :

> « ...il faudroit détester la Politique [...], si elle ne pouvait réussir que par le crime. [...] On fait entendre [...] que la Providence abandonne la République aux conseils humains [...]. C'est, en effet, à cette Impiété manifeste que se termine la Politique mondaine. » (157).

La question politique essentielle est, de fait, celle qui regarde la puissance, ou, dans le langage de Machiavel, la principauté. Si Morelly pense que le temps n'est plus où la principauté est à former et à protéger contre ses rivaux, s'il ne rejette pas du tout l'idéal du bon prince philantrope, une fois corrigé par la *Philautie* spinosiste, il reste que Machiavel est la source principale de la pensée politique du *Prince les délices.*

Tout d'abord, Morelly a lu Machiavel d'assez près ; voici des détails qui me semblent le prouver. Dans les maximes qui doivent diriger la conduite du prince, Morelly écrit :

> « Cousons à présent un petit morceau de la peau du lion à celle du renard » (158).

Machiavel avait dit, dans son célèbre chapitre XVIII :

> « ...les animaux dont le Prince doit savoir revêtir les formes sont le renard et le lion. » (159).
>
> « ...le plus heureux est toujours celui qui sait le mieux se couvrir de la peau du renard » (160).

La traduction d'Amelot ne fait pas mention « de la peau », on peut donc penser que Morelly a lu le texte de Machiavel ou dans une traduction antérieure à celle d'Amelot ou dans le texte original.

Sur la question de savoir si les forteresses sont utiles à l'intérieur d'un pays, Machiavel avait tranché par la négative (161) ; dans l'*Anti-Machiavel,* Frédéric cherche à déconsidérer celui qu'il réfute (162). Dans le *Prince les délices...,* on lit simplement :

> « Seigneur, il y a long-tems que l'on en a reconnu le danger... » (163).

L'usage était en Europe aux troupes mercenaires et Frédéric alléguait, en leur faveur, l'exemple du Czar (164). Machiavel, lui, avait allégué Carthage et les *condottieri* et il prônait les armées nationales (165) ; Morelly penche, lui aussi, nettement vers cette solution (166). On peut même lire en grande partie le *Prince* français comme une reprise du *Prince* italien : le titre à lui-seul nous y invite, mais aussi cette particularité des formes « tragiques », l'emploi « du terme de *Seigneur* » (167). Cette forme de respect, Morelly y insiste, est aussi une forme

de majesté. On peut alors la rapprocher du *Tu*, employé par Machiavel, « manière de parler des anciens Romains » ; Amelot nous explique, de plus, que « ce *Tu* a quelque chose de plus fort et même de plus noble » (168).

Concluons que Morelly a lu le *Prince* italien pour son propre compte, parce qu'il a voulu le refaire ; l'*Anti-Machiavel* n'a pas été le point de départ de sa réflexion. Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver, dans l'ouvrage de Morelly, des traces certaines de pensée machiavéliste. Et tout d'abord : le pessimisme politique.

On a vu que la pensée sociale de Morelly est essentiellement optimiste ; Machiavel, lui, n'ayant aucune pensée sociale, ne reconnaissant aucune autre forme d'état que la domination, ne pouvait influencer qui que ce fût sur ce point. Mais sa pensée politique, avant toute autre chose, exprime un pessimisme sans mesure : l'entreprise de Machiavel est tout entière justifiée par l'axiome que les hommes sont tous méchants et toujours prêts à trahir (169).

Observons maintenant deux formules de Morelly : l'une, à propos des conquêtes du prince, définit la politique comme *l'art de rendre les hommes heureux* (170) ; formule qui n'est pas anti-machiavéliste, mais sans pessimisme. Comparons-la à cette autre qui se trouve en tête de la troisième partie :

> « La vraie Politique est l'Art de rendre les hommes heureux et bons, ou de se garantir de leur malice » (171).

Dans les lignes qui suivent, Morelly peut bien, citant à l'appui Frédéric, s'insurger contre la fourberie machiavélique, il reste qu'il reconnaît que les hommes ne sont, en société positive, ni heureux ni bons et il admet qu'il faut se garantir de leur malice. Et ce n'est pas un accident : Morelly a derrière lui un passé de lectures, qui l'amène à admettre sans réticences le pessimisme de Machiavel ; ce sont Abbadie, Buffier, Gracian. Dans l'*Essai sur le Cœur,* on lisait déjà des préceptes pour se garantir « de la malice du commun des autres hommes » (172). Les hommes sont « ambitieux », lit-on dans le *Prince* (173) ; aussi les abus naissent-ils de la malice ou de la négligence (174), de la nature des choses ou de la mauvaise volonté (175). Savoir « pêcher en eau trouble » est la spécialité des hommes de justice et de finance (176). Il faut lire les pages où est décrite la misère d'un pays en proie à la rapacité administrative (177). Reprenant d'assez près des pages du *Cœur humain* (178), le *Prince*... décrit les relations politiques des grands et des petits comme un trafic où le grand doit donner de son pouvoir, s'il veut en échange des respects ; c'est être présomptueux que d'attendre des hommages « *gratis* » (179).

A l'école de Machiavel, Morelly n'apprend pas seulement le pessimisme, mais encore le réalisme. Rien n'est moins chimérique que la démarche intellectuelle de la politique machiavélique :

> « ...il vaut mieux, à mon avis, écrit Machiavel, parler selon la vérité de la chose que selon ce que le Vulgaire s'en imagine. » (180)
>
> « ...laissant à part les choses qui ne sont qu'en imagination et ne m'arrêtant qu'à celles qui sont vraie et réelles, je dis que... » (181).

C'est avec ce souci de réalisme que Morelly parle de la corruption du régime populaire en aristocratie : il insiste sur l'illusion, la chimère, la vaine ombre de liberté — l'expression reviendra précisément et dans la *Basiliade* (182) et dans le *Code* (183) — ; sur les duperies, dont l'oligarchie repaît les populations (184). Et l'on voit, dès maintenant, que ce réalisme négateur est la condition théorique de l'utopie anti-politique. S'agit-il du ministre ? Morelly se garde d'exiger de lui une probité héroïque :

> « C'est une chimère que de prétendre exiger des hommes un parfait désintéressement. » (185)

Le ministre d'Etat, tel que le peint Silhon, tel que le rêve Duguet, est un personnage idéal, une espèce de héros ou de saint, comparé à l'image réaliste que Morelly nous donne de son humanité. C'est pour la même raison, le réalisme, que le roi de Morelly est humanisé. Dans le *Prince,* le pouvoir est exalté, mais

l'homme qui l'exerce n'est qu'un homme, qui a le droit d'être volage (186) et de ruser, comme tous les hommes ; c'est pour cela qu'il peut avoir des amis de cœur (187). Bref :

> « Si l'on demande, si un Prince est au-dessus des Loix de la nature, je trouve cette question aussi ridicule, que si l'on demandoit, si le Prince a le droit ou le pouvoir de cesser d'être homme, et d'en étouffer tous sentimens. » (188).

Au pessimisme et au réalisme machiavélique du *Prince les délices...*, vient d'ailleurs s'ajouter le retentissement, sur la pensée politique morellienne, du pessimisme scientifique de Newton. Sans doute, lorsqu'on l'utilise analogiquement la loi de gravitation engage à l'optimisme social ; mais, dans ses *Elémens...*, Voltaire avait également fait remarquer que selon Newton, avec le temps, « les mouvemens diminueront, les irrégularités des Planettes augmenteront et l'Univers périra ou sera remis en ordre par son Auteur ». Et Voltaire commente ;

> « Il est trop clair par l'expérience que Dieu a fait des machines pour être détruites. » (189).

Dans cette lumière, la première page du tome second du *Prince les délices* prend tout son sens : Morelly y applique à la machine politique un pessimisme d'origine cosmique (190). En conséquence, il n'y a pas de « gouvernement naturel » (191) et le contrat résulte des préjugés, qui rendent les hommes méchants (192). Incontestablement, Morelly a fait, dans sa pensée politique, une place sensible au pessimisme et au réalisme.

Mais le machiavélisme, c'est surtout une conception très dure du prince et de la principauté ; c'est pourquoi aussi la doctrine, qui guide le monarque de Morelly, est qu'aucune domination ne supporte « la diminution du nombre de ses sujets » (193). Aussi voit-on la ruse être utilisée par le pouvoir menacé : elle est, dit Thélémédone, la solution la moins humiliante (194). Contre l'agitation nobiliaire, il recourt à des espions, comme le Cardinal de Richelieu (195) ; à des confidents secrets qui jouent le rôle de provocateurs et qui noyautent l'opposition : « ...ils font faire aux mutins ce qu'il faut pour subir le joug de l'autorité légitime ». Une fois les trames ourdies, que le prince frappe « les grands coups » (196) ! Toute cette stratégie machiavélique et cette exaltation du pouvoir royal contre les féodaux est aussi un thème de la littérature politique française traditionnelle ; celle de J. de Silhon et de son *Ministre d'Etat* ; du *Prince* de Balzac, nourri des souvenirs de la Ligue et de la Fronde. On retrouverait enfin ce langage anti-féodal chez le marquis d'Argenson (197).

Le point commun, dans toute cette tradition, et qui apparaît nettement chez Morelly, c'est que le prince, en tant qu'il est prince, est seul, d'une solitude qui découle de sa principauté même. Puisque le prince doit conserver son bien, qui est le pouvoir, aussi, doit-il juger ceux qui parlent autour de lui (198) ; se défier de ses maîtresses (199) ; de son Conseil et de ses ministres (200). Ni les Grands ni les Prêtres ne sont bien traités, dans le *Prince* ; ce sont des rivaux du pouvoir. Contre les premiers, Morelly rappelle le ridicule des armoiries (201) et des armures (202) ; il recourt à l'arsenal des ruses les plus cyniques ; contre les seconds, il use de mesures économiques et de mesures proprement politiques.

Ainsi, dans son royaume, le prince est au centre d'un désert, réduit à n'avoir, éventuellement, « d'autre confident que soi-même » (203), il a réprimé avec autorité « le moindre ascendant qu'il s'apperçoit qu'on veut prendre » sur son esprit (204). Solitaire, dans son royaume ; mais solitaire aussi face aux nations rivales :

> « ...un Empire n'est jamais plus puissant et plus redoutable que quand il peut absolument se passer de tout secours... » (205).

L'emprise de la conception machiavélique de la principauté et de son prince est si forte chez Morelly qu'elle l'emporte sur la conscience qu'il a clairement que l'Europe de son temps est un tissu de relations des puissances entre elles et que son destin est lié à la politique d'*équilibre* (206) ; contre la réalité qu'il expéri-

mente, avec tous ses contemporains (207), Morelly reste fidèle au mythe d'un prince isolé, comme l'était le prince italien du XV[e] siècle, dans une péninsule morcelée, en proie aux rêves des unificateurs.

De ces origines archaïques, et malgré ses réticences morales, Morelly tire sa doctrine militaire. Selon Machiavel, le métier de la guerre est celui que le prince ne peut se dispenser d'apprendre (208) ; de là, l'importance donnée au peuple, dans la politique machiavélique (209) ; à l'affection qui doit le lier au prince (210). D'une part, en effet, c'est le peuple qui forme la milice, sans quoi il n'est point d'entreprise de conquêtes (211) ; d'autre part, la multitude est liée au pouvoir, à la majesté de l'Etat, dont elle fait son bouclier (212).

Aussi Morelly conseille-t-il à son monarque de mettre le Peuple et les Gens de guerre de son côté par des largesses..., etc. (213) ; aussi consacre-t-il de longs développements à la discipline militaire : le soldat ne doit pas devenir « le maître » (214), « la Souveraine Puissance » ne lui appartient pas (215). Enfin, deux remarques achèveront de préciser le « militarisme » morellien. D'abord, l'entraînement du Soldat doit être permanent (216) ; ensuite, les corps de pionniers ont des fonctions civiles, en temps de paix ; militaires en temps de guerre (217). Il faut donc conclure que les développements du *Prince* , consacrés aux choses militaires ne sont pas des annexes de convention, mais dans la logique d'un prince, selon Machiavel.

Cependant, malgré tous ces faits qui établissent l'indiscutable machiavélisme du *Prince* de Morelly, il ne faut pas s'en tenir à cet aspect. L'ouvrage de Morelly propose aussi une sorte de néo-machiavélisme, qui rajeunit la vieille doctrine politique.

6. LE NÉO-MACHIAVÉLISME DE MORELLY.

Morelly récuse, en effet, l'interprétation étroite et mesquine de la grande pensée machiavéliste et il propose une « Politique des grandes âmes » (218).

Le temps n'est plus aux ruses guerrières ; le modèle des princes, c'est le marchand qui se doit d'avoir « la réputation d'homme de bonne foi » (219). Aussi, le prince loyal captivera-t-il et subjuguera-t-il les volontés (220). Au lieu de protester, comme Frédéric, contre « la facilité du crime » et le « bonheur de la perfidie » (221), Morelly, non sans humour, et dans le langage même de Machiavel, celui de la gloire et de la force, montre quel prestige est attaché au prince qui sait se faire l'arbitre pacifique de l'Europe. Sur le plan de la politique internationale, une telle tirade ne manquait pas de saveur, après la paix d'Aix-la-Chapelle ; elle en a plus encore pour nous, qui songeons à la guerre de Sept ans. On voudra se rappeler que ces thèmes constituaient néanmoins l'essentiel du projet de pacification universelle conçu par le marquis d'Argenson (222). Si, sur le plan de la politique internationale, il était chimérique d'imaginer Louis XV en arbitre du monde, s'agissant de la politique intérieure, c'était aller dans le sens même de l'histoire de la monarchie. Morelly montre bien que le prince doit se réserver, à l'exclusion de quiconque, « le titre de zêlé Défenseur du bien public » (223).

Aussi bien, dépassant les perspectives de son maître, Morelly propose-t-il l'idéal d'un monarque parvenu à cette étape historique, où il fait à lui seul équilibre aux forces sociales, économiques et politiques de la nation (224) ; Morelly se distingue également des moralistes et des philanthropes, qui se sont donné à tâche d'écraser le souverain sous ses devoirs et de transformer l'exercice du pouvoir en un long calvaire ; il insiste, au contraire, sur les délices qu'il procure, sur la satiété qu'il entraîne (225). C'est encore un signe de sa solitude : le monarque est un cas humain unique, analogue du soleil qui, ne pouvant recevoir aucune énergie, ne peut que la distribuer. Thélémédone est un Roi-Soleil, non seulement parce qu'il incarne le mythe ludovicien (226), mais le mythe royal, en général (227). Dans cette perspective, il est possible de mieux situer les formules du *Prince* : le roi-Héros est un illustre mortel en qui brillent majesté et grandeur

(228) ; de lui, partent, comme des rayons, toutes les faveurs (229) ; particulièrement, de lui émanent « immédiatement » emplois et récompenses militaires (230). Il est le soleil qui fait briller de moindres astres (231) ; il n'est pas toutefois, l'authentique prince-solaire de la *Basiliade* puisqu'il hésite entre la volupté de la bienfaisance et « le plaisir de faire des grâces au-dessus de toute reconnaissance » (232). Il reste que sa splendeur de véritable héros suscite l'adoration (233) ; Thélémédone est ainsi une sorte de réplique amplifiée de Louis XIV.

Parvenu à cette hauteur dans l'ordre de la nature, le prince de Morelly n'a pas seulement réalisé l'idéal de la souveraineté, selon Machiavel ; il a dépassé les fins concrètes et historiques du machiavélisme. Au-delà du réalisme et du pessimisme, qu'il inclut, le prince, selon Morelly, tend vers la morale ; le problème n'est plus de croître mais de conserver. En s'embourgeoisant, si l'on peut dire, et en entrant dans l'époque économique ou économiste du pouvoir, le prince s'humanise et devient philanthrope (234).

7. FÉNELON ET MONTESQUIEU.

En raison même de cet assagissement du type royal dans le *Prince* de Morelly, on s'attendrait à y trouver des souvenirs précis de Fénelon et de Montesqieu. Ce que dit A. Chérel, à propos du premier, n'est guère plus satisfaisant que ce que dit G. Chinard, à propos du second (235).

Vers 1749-1750, Morelly en est à ses premiers pas dans le fénelonisme politique. Qu'il soit, comme lui monarchiste et anti-démocrate, c'est une attitude si répandue qu'elle ne signifie rien. Mais, en général, l'austérité et l'ascèse, qu'exige Fénelon de son prince, dans l'exercice du pouvoir sont inconciliables avec la conception machiavéliste que Morelly se fait de la principauté et de la gloire ; il se fût, en particulier, refusé à souscrire au système de défiance à l'égard de la personne royale que constituent les *Tables*. Si l'on se réfère à l'*Essai philosophique*... de Ramsay, on voit en particulier, quelle distance sépare le pseudo-contrat du *Prince,* passé entre individus égaux et libres par nature et le contrat forcé que véhicule le traité d'inspiration fénelonienne (236). Il faut même se demander si l'anticléricalisme morellien n'est pas aussi dirigé contre le rigorisme sacerdotal de Fénelon et contre le personnage du « confesseur », que révélaient ou trahissaient les titres d'*Examen de conscience*... ou de *Directions pour la conscience des rois,* ouvrages mis en circulation en 1747. Fénélon, comme Duguet, associe le trône à l'autel ; et c'est contre une telle association que Morelly proteste : le prince n'est « comptable à personne de ses actions privées » ; il ne relève « que de Dieu même et de sa conscience » (237). Philoménarque, plus précisément encore, se refuse à faire « les fonctions d'un directeur de conscience » et à examiner « s'il est permis ou non à un Prince d'avoir une Maîtresse » (238).

Toutefois, le souci de voir s'instaurer une monarchie utile et raisonnable, ce qui est manifesté par le sous-titre : « système général d'un sage Gouvernement », ce souci est fénelonien. Dans ce sens, comme le disait A. Chérel, le *Prince*... témoigne de l'influence des *Directions*... ; Morelly appartient à cette période où l'on demande au monarque de justifier ses fonctions officielles (239).

La présence de Montesquieu me paraît plus nette que celle de Fénelon. Lorsque Morelly doute de l'équilibre du système politique anglais (240) et qu'il fait allusion à un « véritable esprit des loix » (241), on peut difficilement ignorer ses intentions. Elles se précisent, du reste, grâce au personnage de Philoménarque, dont on a vu qu'il est une sorte de défi, dans un système monarchique : par là même, le *Prince*... signifie qu'une monarchie ne doit pas systématiquement éliminer le mérite et la vertu ; par là même, Morelly me semble avoir voulu défendre la monarchie contre les attaques qu'il a cru lire dans l'*Esprit des loix*.

C'est ainsi que l'on pourra mieux comprendre la position de Thélémédone sur les grades militaires. D'une part, il raisonne à la manière de Montesquieu :

> « ...ces récompenses doivent être ordinaires dans un Etat républicain, où tous les citoyens ont droit de parvenir aux emplois plus par leur mérite que par leur naissance, mais dans un Etat Monarchique cela ne se peut et ne se doit faire que rarement. » (242).

Mais d'autre part, il envisage la possibilité qu'un bourgeois, bon soldat et de mœurs polies par l'éducation, fasse un bon général (243). La monarchie n'exclut pas forcément la vertu. A propos de la question du commerce et de la noblesse (244), il est ici d'accord avec Montesquieu : les nobles ne peuvent déroger. Mais il se justifie, plus vraisemblablement que n'avait fait son devancier : le prestige des nobles déséquilibrerait les lois du commerce et le Peuple serait spolié.

Il faut donc conclure que Morelly récuse l'image trop rationnelle de la monarchie, telle que Montesquieu la présente ; mais il ne songe pas encore à opposer à l'*Esprit des Loix* le *Code de la nature*. Il songe, encore moins, en 1750, à riposter au président, en se faisant porte-parole de la « philosophie ». On le verra, à propos de la réforme fiscale.

8. LES RÉALITÉS MONARCHIQUES DANS *LE PRINCE...*

En raison de tout ce qui vient d'être dit, on peut s'attendre à trouver, dans le livre de Morelly, beaucoup plus de réalités politiques et administratives que de chimères.

Par l'expression de *réalités monarchiques,* entendons les termes qu'emploie Morelly pour désigner les usages administratifs de la monarchie française, telle qu'elle est sortie des mains de Louis XIV et de ses ministres : avec ses finances, son commerce, son système juridique, religieux et militaire. En tout cela, le *Prince* ne décrit pas une cité idéale, sans fondations ; au contraire, il présente un bilan, complété, corrigé de réformes présentées pour l'instruction du Dauphin, dans les *Mémoires* rédigées vers 1668, ce document « fondamental » (245). Ces textes n'étaient pas imprimés, mais déposés par le Maréchal de Noailles à la Bibliothèque Royale, depuis le 10 octobre 1749 (246) ; et Voltaire en citait des fragments, au chapitre XXVIII de son *Siècle* (247). Morelly ayant terminé son livre, au plus tard fin 1750, n'a pu connaître le texte des *Mémoires* que par une consultation personnelle du manuscrit. Aucun document écrit ne le prouve ; je ne puis donc affirmer qu'il l'ait eu entre les mains. Je ne puis que rassembler quelques indications, qui, tout en établissant, au moins, le caractère non-chimérique des projets morelliens — dans la mesure où ils ont été aussi ceux de Louis XIV —, nous amèneraient à envisager aussi l'hypothèse que Morelly s'est effectivement inspiré des *Mémoires.* C'est là une question capitale pour le développement ultérieur des études consacrées à Morelly. D'abord, le *Prince* est ainsi solidement rattaché aux *Lettres de Louis XIV... ;* ensuite la situation politique de Morelly devient un problème précis. Quel clan, quelle cabale a invité Morelly à se livrer à un travail sur le règne du roi-soleil ? Nous voyons clairement, au moins, qu'il faut situer Morelly et son *Prince,* non pas dans la littérature utopique, mais dans un mouvement d'opinion centré sur le règne de Louis XIV, avec les *Anecdotes...* de Voltaire, publiées en 1748, le *Siècle...* de décembre 1751 et le premier volume, de 1751, des *Mémoires pour servir à l'histoire de Madame de Maintenon...,* de La Beaumelle (248) et bien d'autres écrits qui traitent du Roi-Soleil.

On pourrait montrer que les *Mémoires* de Louis XIV et le *Prince* de Morelly sont faits du même mélange de machiavélisme et de néo-machiavélisme ; je montrerai, seulement et sommairement, que, dans les différents entretiens du *Prince,* on retrouve les linéaments de l'administration royale tels que les *Mémoires* les dessinent.

On remarque, en particulier, que les entretiens qui se succèdent dans le *Prince*, sont calqués sur les attributions des conseils de la monarchie : le Conseil des dépêches qui a la charge de la magistrature et du code, ainsi qu'en général, de tout ce qui touche à la vie des collectivités locales et à la vie temporelle de l'Eglise. C'était au Conseil du commerce que revenait la charge d'organiser la circulation des marchandises ; l'exportation et l'importation. Le Conseil des finances réglait les monnaies, les impôts et la gestion budgétaire. Le Secrétariat à la guerre s'occupait de toutes les affaires militaires et de l'infrastructure nécessaire aux opérations guerrières. Enfin la Chancellerie avait dans son ressort les archives, les affaires culturelles et l'éducation. Voyons, dans le détail, comment tous ces conseils, tous ces organismes du gouvernement réel de Louis XIV reparaissent dans le *Prince*.

Le Conseil des dépêches : affaires judiciaires.

La réforme de l'appareil judiciaire et des lois occupe deux *Entretiens* (249) ; on peut la résumer dans les points suivants : suppression de la vénalité des offices, accélération de la procédure, règles d'accès aux fonctions de magistrats et rédaction d'un corps de Lois valable pour tout le royaume.

Ce ne sont pas seulement des projets, comme on peut en trouver, par exemple, chez Duguet (250) ; ce sont des préoccupations qui s'inscrivent dans l'histoire de la Justice française (251). En particulier, Louis XIV voyait dans la justice de son royaume un « commerce honteux » (252) ; Morelly parle de « trafic » (253). Le roi, dans ses *Mémoires*, constate que les charges sont remplies au hasard et par l'argent (254) ; Morelly, contrairement à Montesquieu, prône l'abolition de la vénalité (255). C'était un *leit-motiv* des *Considérations* de d'Argenson ; et Maupeou tentera, plus tard, d'imposer cette réforme (256). Du reste, certaines cours souveraines ignoraient la vénalité (257).

A cette question est liée celle de l'âge des magistrats. Duguet est l'adversaire de ces jeunes privilégiés incompétents ; Louis XIV avait essayé de fixer des normes (258) ; même souci, dans le *Prince* (259). Remédier à la lenteur de la procédure et lutter contre l'esprit de chicane, ce sont des thèmes des *Mémoires* (260) ; ce sont ceux d'Eudicaste. Il supprime, dans cette intention, les offices inutiles ; ce qui s'est fait, dans la réalité (261). Conformément à l'ordonnance de 1667, il impose de juger sur pièces, à l'audience (262) ; sur la question des gages (263), il s'agit d'assurer l'indépendance matérielle par une combinaison des rentes de la terre, ou des prêts, avec la rente du capital, versé au moment de l'acquisition de l'office. On sait qu'au XVII[e] siècle, les officiers royaux ne comptaient pas sur leurs gages pour vivre, mais sur leurs rentes personnelles (264) ; la réforme morellienne consiste à verser un traitement inversement proportionnel aux revenus du magistrat. Les propositions du *Prince*, en allant dans le sens où ira Maupeou, et dans la mesure où elles tendent à dévaluer la position privilégiée des magistrats, ces propositions s'inscrivent dans le mouvement monarchique de reprise en main du pouvoir politique.

La position de Morelly n'est pas cependant purement celle de la monarchie réelle ; chez lui l'appareil judiciaire consiste en pyramides à bases provinciales, dont le personnel est recruté par cooptation (265) ; c'est le signe que la fonction du magistrat est autonome, indépendante, distincte du pouvoir royal et ignorant le grand Conseil ou le Conseil des parties. Mais c'est le signe également que l'Etat de Thélémédone est décentralisé et qu'il conserve des usages courants, au niveau des municipalités (266) ; toute cette doctrine va contre la tendance du monarque à contrôler toutes les magistratures et à domestiquer même les échevinages (267) ; ce contre quoi protestait également d'Argenson (268). Par contraste, Morelly admet que les cours supérieures provinciales et les grades les plus élevés de ces cours soient pourvus directement par le souverain et puissent être honoraires pour les nobles. Ainsi se constitue, en marge de la véritable magistrature technicienne, une pépinière de grands commis : intendants, ambassadeurs,

ministres d'Etat (269) ; ce que fut effectivement le corps des maîtres des requêtes.

L'insistance des collaborateurs de Thélémédone sur la nécessité de rédiger un corps de droit est également révélatrice de la conception que propose Morelly en matière de justice. Les codes du XVII[e] et du XVIII[e] siècles sont des codes de procédure et des codes spéciaux (270) ; quelques ordonnances célèbres, comme celles de d'Aguesseau, de 1731 à 1747, par exemple, modifient des points essentiels du Code civil mais il n'existe pas de corps de lois constitué. Le *Prince* anticipe donc sur l'histoire et révèle ainsi l'intention de Morelly d'exprimer l'autonomie du fonctionnement de la justice : ni le roi ni le Conseil d'état (le grand Conseil) ne peuvent dire le droit. Qu'on songe à la thèse de Louis XIV :

> « Cependant par cet esprit de souveraineté, dans les désordres du temps, elles [les compagnies de parlementaires] ne lui déféraient [au Conseil des parties] qu'autant que bon leur semblait, et passaient outre tous les jours et en toutes sortes d'affaires, nonobstant ses défenses, jusqu'à dire assez souvent qu'elles ne reconnaissaient point d'autre volonté du Roi que celle qui était dans les ordonnances et dans les édits vérifiés. » (271)

Dans le *Prince,* deux tendances coexistent et se contredisent : l'une désacralise le droit et l'enlève à la personne royale (référence au Code et organisation territoriale) ; l'autre réduit le magistrat de base à la fonction de technicien ; mais, au sommet, le magistrat attend du bon plaisir de son prince la faveur de le servir.

On peut conclure que les projets de Thélémédone et d'Eudicaste n'ont d'étrange que leur incohérence : ils sont plus obscurs qu'audacieux.

Affaires religieuses.

Eusèbe, selon « le véritable esprit de l'Église » (272), propose une réorganisation administrative du clergé séculier et du clergé régulier. Elle consiste à fixer un *numerus clausus* de prêtres et de religieux ; à faire gérer, par un corps de justice, la totalité des biens du Clergé ; à en assujettir tous les membres à la capitation. Ces mesures ne peuvent être comprises que par référence à l'ensemble de la remise en cause du statut temporel de l'église catholique, en France, depuis Louis XIV. La déclaration du clergé de 1682 n'est qu'un moment capital ; mais, on retrouverait dans l'*Institution*... de Duguet l'accent mis sur la nécessité de limiter les prétentions ultra-montaines (273) ; le *Siècle de Louis XIV* traitait fermement cette question (274). Du point de vue disciplinaire pur et simple, il existe un fort courant de rigueur, qui dénie aux religieux le droit à l'argent. Ainsi, en 1692, Van Espen, professeur à l'Université de Louvain, combat-il « le vice de la propriété » chez les « religieux et religieuses » (275). Chez Duguet, comme chez Van Espen, les références à l'église primitive sont nombreuses et ont valeur de norme.

Que les biens du clergé, une fois confisqués, aillent, pour une part, alimenter le budget de l'Hôtel des Invalides (276), ce n'est pas là une proposition scandaleuse ni révolutionnaire, sous la plume de Morelly ; c'est un usage établi depuis la fondation de l'Hôtel par Louis XIV (277). D'une manière générale, Louis XIV affirmait que la gestion des biens de l'Église revenait au pouvoir royal ; que les membres de la hiérarchie ecclésiastique ne sont pas plus libres, devant le monarque, que les autres citoyens ; qu'aucun revenu ne peut être soustrait au contrôle de l'Etat ; le *don gratuit* n'est pas un droit du Clergé et les bénéficiers doivent payer l'impôt (278). Le roi avait donc une doctrine d'ensemble, mais il avait aussi pensé à lui donner une forme concrète : le tableau d'avancement imposé aux ecclésiastiques (279) et, contre un projet de ce genre, Duguet proteste, parce que c'est une technique de domestication des Evêques (280). Louis XIV considère comme un devoir de police de régler le nombre des religieux et des novices (281) ; il se fait juge dans les conflits qui surgissent au sein d'ordres monastiques (282).

Dans ce contexte, très sommairement rappelé, le *Prince* ne tranche qu'à peine par sa violence de langage et par son académisme dans l'hyperbole. Les quelques pages, où le Clergé est exécuté sont, avant tout, amusantes ; le paradoxe est dans la présentation, le fond de la matière n'a rien de neuf. Au contraire, on eût attendu des revendications précises sur la nomination des évêques et la distribution des bénéfices — questions pratiques fondamentales — ; mais Morelly se garde de légiférer sur un terrain aussi délicat et aussi concret.

De plus, il ressort clairement de sa doctrine politique qu'il n'a retenu du malebranchisme que le droit de séparer le trône de l'autel. Plus tard, dans le *Code,* le pouvoir politique sera à son tour démystifié, pulvérisé sous les réalités de l'ordre naturel. A l'époque où nous sommes, Morelly se contente de dépouiller la puissance spirituelle de tous ses attributs de puissance profane. Et ce n'est pas contraire à tout un aspect de la politique malebranchiste ; mais ce n'est pas là une attitude franche, du point de vue de Malebranche. L'ombre de Louis XIV et de son césarisme y sont trop sensibles.

La Police (283).

Elle constitue l'une des attributions les plus vastes du Conseil des Dépêches. Au niveau de la collectivité locale de base : le bourg, par exemple, le *procureur fiscal* a pour mission de « réprimer tout ce qui s'écarte de ce qui est prescrit pour le bon ordre » ; il exécute dans la vie de tous les jours l'intention des lois (284). Ces formules du *Dictionnaire ou Traité de la police générale,* dont la première édition est de 1756, éclairent le sens du texte du *Prince.* Une bonne police, nous dit Morelly, est le « premier ressort de cette machine [un bon gouvernement] ; et ses mouvemens une fois bien réglés, il faut que toutes les parties de ce grand corps en suivent les impressions » (285).

Morelly n'avait pas à se préoccuper des détails de la police du royaume, elle était remarqsuablement réglée par une foule d'ordonnances précises ; mais il a insisté sur le rôle fondamental des dénombrements (286).

On a pu croire que les dénombrements tenaient à la tradition utopique (287) ; en fait, il s'agit d'une pratique de la monarchie de Louis XIV (288). L'intention de Morelly est, par ce moyen, de définir le prix de la nourriture et de la taxer (289) ; de contrôler le marché de l'emploi et d'utiliser l'excès éventuel de main-d'œuvre à la corvée (290). Aucune vision « utopique » en ces matières, chez Morelly ; simplement des banalités inspirées aux économistes depuis un siècle, au moins (291).

Il faut cependant souligner l'archaïsme du *Prince* à propos des subsistances : la taxation des grains y est généralisée. Louis XIV avait usé de cette méthode, à l'occasion de la disette de 1661 (292). D'une manière générale, l'expérience avait prouvé que toute méthode autoritaire accentuait la rareté et faisait monter les cours. Aussi, en avril 1723, le gouvernement de Louis XV s'était-il contenté d'une déclaration qui n'imposait que l'obligation de vendre sur les marchés à l'exclusion de tout grenier particulier.

De même, les Compagnies d'abondance, ou greniers d'abondance, que Morelly propose, avaient été des échecs ; l'article *Grains* du *Dictionnaire de la Police* ne laisse aucun doute sur ce point et l'auteur cite, pour se justifier, le *Journal Oeconomique* de novembre 1755 (293). Le libéralisme était naturellement aussi la position de Voltaire (294). Non seulement, Morelly n'allait pas dans le sens de la nouvelle économie, mais il retardait, même par rapport à la pratique gouvernementale au cours des disettes de 1737 et 1742.

Au contraire, pour les détails relatifs aux pauvres, que la communauté doit prendre en charge, et sur l'urbanisme, Morelly exprime l'usage de son temps.

Les ordonnances royales de 1693, 1709, 1740, par exemple, faisaient une obligation de veiller à l'entretien des pauvres (295) ; au XVII[e] siècle, la ville de Clermont-Ferrand assurait la vie en commun des pauvres et la formation professionnelle de leurs enfants (296). Ainsi, Morelly suit les usages en vigueur dans le

royaume et s'oppose à la doctrine générale de Montesquieu, qui veut que l'assistance aux pauvres soit seulement momentanée, dans une nation riche :

> « On sent que des secours passagers vaudraient bien mieux que des établissements perpétuels. » (297).

En matière d'urbanisme (298), les préoccupations esthétiques ne sont pas absentes des ordonnances de 1693, 1735, 1748 (299). Il ne faut pas s'étonner qu'elles existent dans le *Prince.*

On peut conclure de toutes ces remarques, qui touchent aux matières ressortissant au Conseil des Dépêches, que Morelly s'inspire, avant tout, des usages de la monarchie française et de son goût pour l'uniformité (300) ; en matière de police des grains, il est nettement archaïque et mercantiliste.

Le Conseil des Finances.

Les affaires de finances occupent une place considérable dans l'administration de Louis XIV (301) ; le roi, comme Thélémédone, tenait à jour un livre de comptes (302) ; son idéal était d'avoir un budget solide, afin de mettre les populations à l'abri des caprices fiscaux (303).

Dans le *Prince,* on distinguera ce qui regarde la monnaie, l'assiette de l'impôt et sa perception.

La monnaie (304).

La conception de Morelly est sommaire : il n'aborde pas la question des rapports du numéraire et du commerce et ne cherche qu'à maintenir l'aloi des monnaies sans dire du reste comment. Son expérience, en la matière, est celle de l'usager, qui craint les manipulations sur le métal (305) ; son langage fait penser à Bodin et à Montchrétien, qui redoutent les sorties de métal (306).

Le mercantilisme fondamental du *Prince,* en ce point, se ressent mieux si l'on se souvient du libéralisme voltairien, inspiré par Boisguillebert, dans le *Siècle de Louis XIV* (307) et des pages de l'*Esprit des Loix,* contre les « vaines richesses ». (308).

L'assiette de l'impôt.

Morelly s'inspire des tableaux de la *Dixme* de Vauban, mais de manière si fantaisiste, que R. Coe a pu dire de la fiscalité du *Prince,* qu'elle était à peu près inintelligible (309).

Essayons d'y voir clair. Vauban avait fondé son système sur le principe de l'impôt, variant du 25ᵉ au 10ᵉ, sur tous les revenus en nature ou en numéraire (310). Il distingue quatre « fonds » : la grosse dîme, qui représente l'impôt en nature levé sur l'agriculture et les produits de la terre. Le fonds de l'Industrie est formé par l'impôt sur tous les revenus en argent des rentiers, des salariés, des artisans, des commerçants, etc. Les deux derniers fonds comportent la gabelle et les droits de douane, postes, etc. (311).

Morelly propose trois fonds : la capitation, invariable, sorte de tribut payé au roi par tout être vivant. C'est le seul impôt, qui porte sur les surbordonnés sans biens-fonds (312). Le 18 janvier 1695 une déclaration royale l'avait instituée ; malgré les différences qui existent entre le projet morellien et la réalité (313), le rendement est à peu près le même. Le deuxième fonds du *Prince* confond la « grosse dîme » et « l'industrie » de Vauban ; c'est une *taille réelle* généralisée à tout le royaume et à tous les revenus, qui fait songer à celle que Colbert préférait (314). Pour 1 million d'habitants, Morelly pense ainsi obtenir 500 millions de livres ; Vauban se contentait de 75 millions : 60 millions de *grosse dîme* et 15 millions d'*industrie* (315) et il insistait sur la nécessité de favoriser les commerçants (316). C'est de là, du reste, que vient, chez Morelly, le paragraphe sur les « Marchands » (317).

Dans le dernier fonds du *Prince*, constitué de taxes invariables, entrent les deux fonds de Vauban : gabelle, revenu fixe ; ils produisaient environ 33 millions, dans la *Dîme royale* (318). Sur ce point, le *Tableau* de Morelly peut paraître démentiel ; mais je crois qu'il faut, pour comprendre, se reporter à l'*Esprit des Loix*. Montesquieu avait noté que la capitation est l'impôt des états despotiques ; que l'impôt sur les marchandises, en revanche, est celui des régimes de liberté (319) et que l'impôt sur les terres doit être modique (320). Ainsi donc, il faut lire, en quelque sorte, allégoriquement le tableau du *Prince* : le royaume de Thélémédone est, fiscalement parlant, un régime « despotique » — comme celui de Louis XIV — ; mais aussi un régime de liberté, où le peuple a l'illusion que le marchand paie les taxes. C'est dans cette perspective que doivent s'interpréter les sommes énormes que Morelly prétend tirer des taxes sur les marchandises : près d'un milliard de livres, soit environ la moitié des rentrées fiscales du royaume de Thélémédone (321). Faut-il ajouter, que, comme Montesquieu, Morelly supprime la gabelle ? Mais il faut aussi, pour mesurer les intentions de Morelly, rappeler les sommes auxquelles étaient affermés les impôts : en 1721, par exemple : 45 millions — rapport réel, pour les fermiers : environ 60 millions (322) — ; et voici celles qu'il imagine : près de 2 milliards. Il est difficile de ne pas voir là une ironie colossale, dirigée contre les fermiers, à qui l'on ne parvenait pas à faire rendre gorge.

Il est plus difficile de comprendre pourquoi au bas de son *Tableau,* Morelly fait allusion à ce que rapporterait son système dans un état peuplé de 250 millions d'habitants ; quels empires faut-il imaginer, pour approcher de cet ordre de grandeur ?

La perception de l'impôt.

La référence à Montesquieu, ici à nouveau, est visible : Morelly opte pour la régie (323) : elle est, selon l'auteur de l'*Esprit des Loix,* l'administration « d'un bon père de famille, qui lève lui-même, avec économie et avec ordre, ses revenus (324). On sait que la régie a existé en France, par exemple, en 1722, 1723, 1725 (325) et que Necker, en 1780, constituera une régie générale.

Le système de la régie emporte avec lui la fonctionnarisation du personnel : il y a, en effet, dans le *Prince,* tout un personnel de *receveurs* (326) et de *trésoriers* (327). L'obscurité plane, en revanche, sur la question des *collecteurs*. C'était l'une des fonctions les plus détestables du système fiscal monarchique (328) ; Morelly les fait nommer par le magistrat (329), mais ne paraît pas conscient du désagrément qui en résulte : il combine, à un usage de routine — les collecteurs —, une organisation rationnelle — la régie —. L'incohérence est moins grave, quand, après avoir distingué trois sortes d'impôts ; capitation, impôt réel et droits, il détaille quatre caisses : capitation, impôt réel des revenus en nature, impôt réel des revenus numéraires, droits (330). On retrouve ici les quatre fonds de Vauban, différemment ventilés et auxquels se trouve intégrée la capitation.

On peut conclure que la fiscalité du *Prince* est intelligible à la lumière de la *Dîme royale* et de l'*Esprit des Loix* ; mieux, la doctrine générale de Morelly, en la matière, est calquée sur celle du grand président. Celui-ci veut que la fortune des particuliers soit la source de la fortune de l'Etat :

> « Si l'Etat proportionne sa fortune à celle des particuliers, l'aisance des particuliers fera bientôt monter sa fortune » (331).

Des sujets à l'aise, voilà la source de la richesse publique. Thélémédone veut, lui aussi, garantir la propriété dans son royaume, afin que ses sujets s'enrichissent et enrichissent l'Etat (332).

On prendra garde de se souvenir que ces thèses fiscales sont conformes à la réalité des mentalités françaises et à la situation concrète de la circulation monétaire. Ces aspects de la vie économique française ont été mis en relief, pour le XVIIe siècle, ils servent à éclairer encore la pensée de Morelly.

« L'admodiation », contre laquelle proteste Morelly, à propos de la perception des impôts (333), est une pratique de la France rurale du XVII[e] siècle (334). L'importance donnée aux impôts sur les marchandises n'a tout son sens, que lorsqu'on a présent à l'esprit le mode de vie du village en « autarcie partielle » (335) ; Morelly taxe, en fait, les possesseurs d'argent liquide, au profit des paysans. Si l'on sait combien la circulation des monnaies d'argent ou d'or était rare à la fin du XVII[e] siècle, dans les campagnes, on comprend qu'il faut laisser s'y enrichir les gens, afin d'augmenter la matière imposable (336).

On peut donc conclure, de toutes ces remarques, à l'aspect documentaire du *Prince* en matière de vie économique. Il est même probable que cet aspect ait beaucoup contribué à le rendre inintéressant en 1751 ; il est certain que cela a fait qu'à nos yeux il est souvent malaisé à comprendre.

La Trésorerie publique (337).

Les détails minutieux donnés par Morelly paraissent devoir s'expliquer par le désordre qui régnait dans l'organisation des caisses de l'Etat monarchique (338) ; son insistance sur la netteté et la régularité, sur le nombre précis et limité de ces caisses laisse voir que l'auteur du *Prince* était au fait de la pratique réelle.

Il distingue soigneusement le trésor de l'Epargne du trésor des Domaines (339), c'est-à-dire qu'il sépare ce qui vient de l'impôt de ce qui appartient en propre au roi (340) ; on remarquera aussi que la caisse des travaux publics, alimentée en partie par les droits de péage, est sous le contrôle de l'Intendant, comme c'était le cas depuis le milieu du XVII[e] siècle (341).

Mais alors que, dans la réalité, le pouvoir monarchique était incapable de faire respecter les règlements et d'obtenir des péagers qu'ils s'acquittassent de l'entretien des routes, etc., dans le *Prince* les dispositions prises sont présentées comme opérant leur effet sans obstacles (342).

On peut, de même, relever le paragraphe relatif au trésor des Domaines (343) ; il y a longtemps que le Domaine royal est pratiquement aliéné et qu'il est totalement insuffisant pour subvenir à l'entretien du monarque (344). Il s'agit là d'un des points, sur lesquels l'archaïsme et le formalisme de la doctrine du *Prince* sont le plus spectaculaires.

Il faut enfin remarquer que Vauban n'avait prévu aucune exemption d'impôts, supprimant ainsi l'une des tares du système fiscal monarchique les plus graves ; Morelly conserve cet abus ainsi que celui des droits seigneuriaux (345). Par là même, le royaume de Thélémédone se définit, fiscalement, à la fois hors de la crédibilité théorique par son incohérence et hors de la réalité historique, par son réformisme.

Au terme de cet examen des matières ressortissant au Conseil des Finances, les conclusions suivantes s'imposent : Morelly s'appuie sur des lectures précises : la *Dîme* et l'*Esprit des Loix* et son intention est de décrire la réalité monarchique française réformée.

De même qu'il combine les idées tirées du réel avec celles qu'il a tirées de ses lectures ; de même, il semble croire qu'une telle combinaison théorique a une valeur pratique. Autrement dit, la partie fiscale du *Prince* est la plus chimérique ; par sa démarche de compromis ; par son mélange de réalisme, d'anticipations et d'archaïsmes ; par la juxtaposition du pamphlet et du réformisme lénifiant, discret sur certaines difficultés d'application ; pour toutes ces raisons, les pages consacrées aux problèmes de l'impôt, dans le *Prince*, sont révélatrices de l'attitude de Morelly : il veut faire plaisir à tout le monde.

Le Conseil de Commerce.

Hérité d'Henri IV et de Louis XIV, cet organisme a été réformé, en 1730 (346) ; dans le *Prince*, comme dans la réalité, il a pour rôle d'assurer l'abondance et l'enrichissement (347). Ainsi à la pensée traditionnelle : assurer l'abondance, préoccupation de Louis XIV (348) et de Montchrétien (349), Morelly

ajoute la notion de profit ; il s'inquiète également d'assurer à tous du travail en permanence (350). Les développements consacrés à ces questions paraîtront moins insipides, lorsqu'on les aura rapprochés de la doctrine générale de Boisguillebert (351). Morelly est sans doute « mercantiliste » en ce qu'il veut protéger l'intérieur du pays contre les spéculations favorisées par le libre mouvement des marchandises (352) ; Boisguillebert, on le sait, est l'adversaire de toutes les entraves (353) ; mais il a insisté sur la solidarité en matière économique (354). De là vient la notion d'équilibre et de point fixe dans les mouvements de marchandises (355) ; ce n'est pas rêverie utopique, mais préoccupation d'économiste (356).

Le concept de mouvement dans l'espace caractérise la doctrine commerciale de Morelly ; les lignes, où il le met en œuvre (357) et où il insiste sur les mouvements à l'intérieur du pays et sur ceux des ports et des colonies, montrent qu'il est possible de situer les réflexions du *Prince* dans l'ensemble de la pensée économique de Vauban et de Boisguillebert (358).

Bien mieux, sur un point de détail, le *Prince* insiste dans le sens où iront les Physiocrates : le circuit court, c'est-à-dire, les chemins de traverse ;

> « Les grands chemins auront des branches collatérales de traverse d'un Lieu à l'autre. » (359).

Ce n'est pas la manie de l'uniformité, qui inspire à Morelly le projet d'unification des poids et mesures (360) ; Colbert avait vainement tenté de l'imposer et à la veille de la Révolution ce sera le vœu de la majorité des Français (361).

On doit donc conclure que Morelly se montre très attentif aux problèmes commerciaux et qu'il en parle sagement. Dans ces conditions, l'éloge qu'il fait du peuple français, comme habile commerçant exprime l'essentiel de la politique commerciale de Colbert et de Louis XIV, qui reposait sur l'activité et l'ingénosité des artisans et des commerçants. Que l'on compare l'état de la Prusse à cette époque (362) avec celui qu'évoque Morelly pour la France (363) et l'on verra à quel point le traité de Morelly doit s'interpréter à partir des réalités françaises et de ce qu'on a si bien décrit sous le terme de « richesse française » (364). Mais, en raison même de la prudence française et des traditions de la monarchie, contre Colbert, le prince Thélémédone n'autorise pas les nobles à déroger dans le commerce soit de gros, soit de détail (365).

*
* *

Avant de passer aux affaires militaires, arrêtons-nous au chapitre du *Prince,* chapitre fourre-tout, où il est question des Archives et de la Noblesse ; en outre, Morelly y a placé des additions diverses, prouvant, s'il en était besoin, le désordre de la composition du *Prince* et son caractère hâtif ou négligé (366).

Les archives ne sont pas une invention ni une obsession de Morelly ; la chancellerie royale les avait dans ses attributions (367) et Louis XIV savait se faire présenter les ordonnances passées avant d'en prendre de nouvelles (368). Toutefois, la description que fait Morelly ressemble aussi à celle d'une grande bibliothèque, comme était celle du Roi : il s'agit d'une Bibliothèque, non seulement politique, mais historique, économique et juridique. Le caractère spécifique de ces pages du *Prince* est celui de l'érudit et du scribe : les archives ou les bibliothèques sont les « sanctuaires » et les « oracles » de la science politique moderne. Ici encore, Morelly parle au nom des bureaucrates de la monarchie absolue.

La noblesse, dès lors, n'a plus de sens que dans la mesure où elle s'intègre dans le système de gouvernement (369). Les trois classes, que distingue Thélémédone, sont constituées, précisément, d'une manière, qui mérite l'attention.

Dans chacune d'elles, on remarque deux divisions : la noblesse de naissance et la noblesse de charge. La première classe comporte les princes du sang et la dernière : « le simple gentilhomme », celui qui ne peut pas se réclamer, sur preu-

ves, de l'ancienneté de sa race (370). L'ordre dans lequel sont rangés les nobles par emploi ne correspond pas, généralement, à la réalité monarchique : au sommet des quatre classes se trouvent les militaires ; au second rang, les administrateurs et au dernier, les parlementaires. Du moins, cette manière de faire a-t-elle l'intérêt de représenter, allégoriquement, ce qui était le fait et la pratique du temps de Louis XIV, même si le droit restait traditionnel. D'autre part, s'il est légitime de placer au sommet la noblesse militaire (371), dans une monarchie, la logique du développement de la bureaucratie monarchique voulait que tout le personnel politique fût tenu pour noble. L'humiliation des parlementaires allait simplement dans le sens de l'histoire.

*
* *

Le Secrétariat à la Guerre.

L'existence, dans le *Prince,* d'une longue partie consacrée à l'armée, résulte de tout ce que j'ai dit, jusqu'à présent, de son machiavélisme. Des rapprochements du *Prince les délices...* avec l'*Art de la Guerre* achèveront de nous convaincre du caractère archaïque de cette pensée militaire. D'autre part, la pratique politique de Louis XIV aurait dû ouvrir les yeux de Morelly ; l'armée de Louis XIV avait ruiné la France (372). Malgré cette évidence, comme poussé par l'orthodoxie et le conformisme monarchiques, Morelly parle longuement de l'armée ; ce serait incompréhensible hors de la structure ludovicienne du *Prince.* Il convient donc de définir la doctrine militaire de Morelly et d'en montrer les sources.

Il faut rappeler, en premier lieu, son hostilité de principe au service militaire obligatoire (373). Deuxièmement, il est l'adversaire des mesures disciplinaires inhumaines (374) ; la comparaison, je ne dis pas avec les réalités, mais avec l'*Art de la guerre* de Machiavel est édifiante (375). Assurément, le *Prince* de Morelly touche, en ce point, à l'humanisme érasmien et retient quelque chose de sa non-violence.

Il reste que l'armée de Morelly est formée sur le modèle de l'armée gréco-romaine, telle que l'*Art de la guerre* l'avait divulguée et exaltée (376). On a vu qu'il fallait trouver en Bacon l'un des modèles du dialogue dans le *Prince... ;* mais il suffit d'ouvrir l'*Art de la guerre* pour y trouver déjà cette imitation du dialogue cicéronien. De même que Machiavel fait s'entretenir Fabrice Colonne avec Rucellai, Zanobe, Alamanni..., ainsi Thélémédone échange-t-il questions et réponses avec Philoménarque et Polémiste.

Voici les plus importants des détails de l'*Art de la guerre,* qui ont passé dans le *Prince :*

— Critique de l'artillerie : *Art...,* 163 sq. ; *Prince :* II, 180. Le thème se retrouvera dans la *Basiliade :* II, 72.

— L'état de soldat ne doit pas être permanent : *Art...,* 15-20 ; *Prince :* II, 135-6.

— L'ordre de bataille : *acies triplex* et phalanges : *Art...,* 141 sq, 155-6 ; *Prince :* II, 167 sq.

— L'armement du soldat d'infanterie : basques de cuir en lanières pour la protection des jambes : *Art...,* 66 ; *Prince :* II, 111 ; la hache d'armes, les armes courtes : *Art...,* 70-71, 67 ; *Prince :* II, 111-114.

Détail révélateur : depuis Vauban, les fortifications sont enterrées et l'artillerie sert avant tout à éliminer le personnel ; or Polémiste déclare :

> « Que ne garde-t'on ces tonnerres pour foudroyer les murailles et non les hommes. » (377).

Armée intemporelle et gréco-romaine, certes, comme l'est celle de l'*Art de la guerre ;* toutefois elle n'est pas une armée en l'air ; la présence de la réalité moderne est sensible.

C'est dans le sillage de l'*Anti-Machiavel* que l'on doit situer les moqueries dirigées contre les armures et les armoiries des armées féodales (378). Thème moderne aussi que celui des subsistances et que Machiavel traitait à la romaine (379) ; Morelly cite-t-il un corps d'élite ? Ce sont les grenadiers royaux de 1745 (380). On ne s'étonnera pas que Philoménarque préfère les levées par tirage au sort : c'était pratique courante depuis 1691 pour les milices provinciales ; une expérience avait été tentée pour la milice parisienne, en 1743 (381). On sait aussi que les milices, et particulièrement les grenadiers royaux, étaient très communément chargées de services de guerre. Le peuple parisien a été, semble-t-il, satisfait du tirage au sort, où il voyait une égalité devant le service ; le peuple des provinces avait longuement fait l'expérience des abus et des drames qu'il entraînait (382).

Dans les affaires militaires, comme dans les autres matières, Morelly reste donc fidèle à son principe de création : imiter et imaginer. Son œuvre n'est donc ni insignifiante ni inintelligible : mais, en raison même de son réalisme, elle n'est pas facile à lire.

Comment ont réagi les contemporains à un livre aussi curieusement composé ?

9. L'ÉCHEC DU *PRINCE*.

La bibliothèque du marquis de Paulmy.

Par une notice du Manuscrit 6.283 de l'Arsenal, nous savons que la bibliothèque du marquis de Paulmy contenait un exemplaire du *Prince*. Les renseignements bibliographiques, qui y sont consignés, viennent de la *France Littéraire* de 1769, où le *Prince* est attribué à Morelly, le fils, auteur de la *Basiliade* et des *Lettres de Louis XIV*.

Quant au jugement porté sur l'ouvrage même, jugement défavorable et précis, je ne vois pas d'où il provient :

> « ...le sujet de ce livre est fort beau mais étant médiocrement traité il eut pareil succès... ».

Le *Prince* fut, en effet, un échec remarquable : à ce jour, on n'en connaît qu'un seul compte rendu.

La Bibliothèque raisonnée...

Cette revue a publié, en son temps, un compte rendu élogieux de l'*Anti-Machiavel* de Frédéric (383) ; c'est dans la livraison de juillet-septembre 1752 que figure celui du *Prince les délices...* (384).

Il est sans doute difficile de dire à quel parti se rattache cette revue ; on peut se rendre compte, en tout cas, que l'utopie n'est pas son domaine d'élection. Ainsi, le journaliste qui analyse les *Considérations...* de Duclos en corrige les intentions généreuses, de la manière suivante :

> « Tout se pèse à la balance de l'intérêt particulier. Et qui sont ceux qui pèsent ? Les plus forts, ceux qui ont en mains toute l'autorité. Ils perdroient trop à diminuer le nombre des malheurs. Leur amour-propre, leur bien-être exige qu'ils s'enrichissent aux dépens du Public.
> « ...*Semper recentes*
> « *Convectare juvat praedas et vivere rapto*
> « Voilà ce que c'est que l'Homme. Changez sa nature, si vous le pouvez, et vous formerez bientôt le gouvernement le plus parfait. » (385).

La *Bibliothèque...* avait applaudi au sentimentalisme politique de Frédéric ; la voici aujourd'hui lucide, réaliste. Quelle générosité inattendue dicte cette véhémence ? Je comprends mieux, si le journaliste s'en prend au Roi de France et à Madame de Pompadour à travers le favori Duclos.

Ne serait-ce pas pour des raisons d'ordre politique du même genre que le *Prince*... de Morelly est si fraîchement accueilli ? L'ouvrage n'est évidemment ni bien pensé ni bien écrit ; et, s'il ne méritait pas d'éloges enthousiastes, il n'était peut-être pas nécessaire de le traiter avec méchanceté.

Morelly a eu le malheur de placer en tête de son livre une proclamation d'originalité, par laquelle il se donne pour *inventeur,* c'est-à-dire pour un homme de génie (386). Ce sera l'occasion, pour le journaliste d'ironiser par trois fois (387) ; il parlera, dans le même mouvement de « nos législateurs », de nos « nouveaux Réformateurs » (388). Ici l'on relève les « trivialités » de la pensée morellienne (389) ; ailleurs Thélémédone « se surpasse » (390). Moqueries sur les *Corps Académiques,* les *Trésors,* les *Archives* (391). L'anecdote de Phormion, citée dans le *Prince* (392) est reprise pour ridiculiser Morelly (393). Pour désigner l'emploi du temps de Thélémédone, le journaliste parle de *tablature,* terme du jargon de collège (394) ; on souligne les faiblesses par un *remarquez-le bien* (395). A toutes ces railleries, la conclusion apporte le couronnement d'une petitesse :

> « On voit pourtant [dans le *Prince*] que l'Auteur donnera de meilleurs [livres], quand il voudra. » (396).

Voyons maintenant quels reproches positifs sont adressés à Morelly. A bon droit, des contradictions sont relevées sur le génie nécessaire aux princes, la principauté et le gouvernement d'Angleterre (397) ; j'ai essayé d'expliquer pourquoi Morelly ne sait pas toujours ce qu'il veut ni ce qu'il dit.

Le reproche fondamental est que le *Prince* est un livre monarchiste :

> « [La monarchie] est [...] le Gouvernement le plus heureux, celui dont les sujets sont le moins exposés aux funestes effets des révolutions (remarquez-le bien) et celui dans lequel l'homme est libre, parce qu'il est soumis à moins de maîtres. » (398).

L'ironie est évidente ; de fait, Morelly semble oublier que cette stabilité politique de la monarchie française est payée par des émeutes continuelles ; le journaliste n'est pas dupe. Dans cette perspective générale de mise en question de l'ordre monarchique, l'article de la *Bibliothèque* prend son sens. D'où la protestation contre le monarque, placé au-dessus des lois, et contre ses maîtresses (399).

Morelly constate l'échec de toutes les entreprises d'éducation des ecclésiastiques et il veut les exclure de celle des princes ; la *Bibliothèque* note ce trait « singulier », qui ne manque pas de saveur, quand on songe que Louis XV, comme Louis XIV, a été formé par des prêtres.

« C'est fureur et non saine politique », déclare le journaliste, pour commenter l'approbation par Morelly de la Révocation de l'édit de Nantes (400) et il ajoute que le peuple sait bien tolérer tout ce que son prince veut qu'il tolère. La *Bibliothèque* est, au reste, favorable aux protestants d'Agen (401). Comme la plupart des souverains français, Louis XV fut peu sensible aux charmes de la littérature et il ne favorisait guère les écrivains ; de là, peut-être, la longue réfutation de cette page où Morelly proclame qu'il ne doit pas y avoir trop de savants dans le royaume (402).

Il est même probable que la plus sérieuse accusation, portée contre le *Prince,* celle d'utopie, soit dictée par le mépris du réformisme louis-quatorzien ; du moins, par l'opposition à l'esprit d'une bureaucratie où les « places » avaient plus d'importance que les dignités. Le journaliste ignorait-il vraiment tout ce qui, dans le *Prince,* tenait d'assez près à l'administration réelle du royaume de France ? Quoi qu'il en soit, Morelly est présenté comme un utopiste (403) ; le mot d'*utopie* est prononcé à propos de l'extension de la loi Salique et de l'administration gratuite des sacrements (404). Ce qui confirme l'anti-monarchisme de cette recension, c'est l'éloge fait des pages du *Prince* sur la tolérance, cette vertu la moins monarchique et celle qui caractérise le moins l'esprit du royaume de France (405).

Je propose donc de considérer, jusqu'à preuve du contraire, l'accueil fait au livre de Morelly par la *Bibliothèque...* comme la réaction du courant philosophique et pro-prussien à une œuvre jugée inopportune.

Du même coup, la notice du bibliothécaire du marquis de Paulmy se comprend mieux : Morelly avait un beau sujet, celui-là même que René-Louis d'Argenson avait traité, la description d'une monarchie progressiste. Mais le livre est manqué ; il vaut mieux l'abandonner à son obscurité.

10. CONCLUSION : LES CHIMÈRES DU *PRINCE.*

A prendre les choses formellement, le *Prince* n'est pas chimérique ; il y a peu de rêveries dans ce livre. Outre celles que la *Bibliothèque* a relevées, on pourrait alléguer le service médical et juridique gratuits, le principe de la capitation joint à la taille réelle, la liquidation du temporel ecclésiastique, la réforme de l'enseignement et tels autres détails qu'on voudra, qui n'étaient pas impossibles théoriquement ; qui ont été imaginés (406) ; ou qui ont été, par la suite, réalisés.

La chimère du *Prince* consiste plutôt dans son décalage par rapport aux problèmes de la monarchie et de l'économie de 1750. Instaurer la gratuité de certains services et assurer à tous le pain n'est possible qu'au sein d'une économie d'autarcie partielle, telle qu'elle pouvait subsister au village, lorsque le circuit des échanges fonctionnait avec le minimum de monnaie et dans le minimum d'espace. La taxation et la surveillance des marchandises n'est pas conciliable avec la nécessaire augmentation de la masse monétaire et de sa circulation ; contrairement à Boisguillebert, qui admet le papier monnaie, Morelly ne conçoit qu'un système monétaire métallique.

La chimère du *Prince* consiste en un état, fait pour le bien-être des peuples, dans le cadre d'un système « mercantile » dépassé. La chimère fondamentale du *Prince* est celle même de l'administration colbertiste, celle de ces bourreaux de travail qui s'imaginent avoir agi, lorsqu'ils ont publié des textes :

> « ...de magnifiques règlements ne changèrent rien aux habitudes... » (407).

Lorsque Morelly se libèrera de ce cadre monarchique français et des illusions ludoviciennes, ce sera pour entrer franchement dans l'utopie, puisque le fait même de refuser et la monarchie du « grand siècle » et la monarchie du « Bien-Aimé », le rejette dans une opposition de type fénelonien.

Mais il y a plus ; le *Prince les délices,* qui annonce indiscutablement et le *Code* et les *Lettres de Louis XIV,* mais qui nous montre aussi un Morelly machiavéliste, révèle une certaine distance ironique à l'égard du jansénisme politique et même du malebranchisme. Toutefois jusqu'à ce livre l'univers intellectuel de Morelly reste cohérent, dans l'ensemble. Avec la *Basiliade,* qui paraît fin 1752 ou début 1753, soit aussitôt après le *Prince les délices,* nous entrons dans un système bien différent.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) Cf. *Prince...,* I, 120.

(2) *Ibid.,* I, 52, note. — Voir : *Poésies diverses dédiées à Mgr le Dauphin,* par M. de Bologne, Paris, Frères Guérin, 1746 : « Ainsi qu'aux désirs de Louis — Fontenoy suffit à ta gloire ». — Le Dauphin ne fut associé aux affaires, en entrant au conseil d'état, qu'en janvier 1757 : cf. *Journal Historique...,* Paris, Prault, Saillant, 1766, 2 t. en 1 vol. ; II, 126.

(3) *Le Prince les délices...,* II, 58.

(4) *Ibid.,* I, 18-22.

(5) Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite*, éd. 1734, p. 239 : « trouvons notre bonheur dans celui des autres, voilà le dernier période de la fine volupté ». — *Le Spectateur, ou le Socrate moderne*..., traduit de l'anglais, Amsterdam et Leipzig, Arkstée et Merkus, 8 vol., t. I, 406 : cette « coquête » est une fausse dévôte.

(6) *Prince*, I, 20.

(7) *Ethique*, Propositio 55, Scholium, Pars III.

(8) *Ibid.*, Propositio 53, Pars III.

(9) Voir aussi 28e définition : *Philautia* opposée à *Superbia* ; voir aussi A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, 1969, 215-216.

(10) *Prince*, I, 20-21.

(11) R. Coe, *Morelly, ein Rationalist*..., *op. cit.*, 326, 310, note 38.

(12) J.-J. Duguet, *Institution d'un Prince ou Traité des Qualitez, des vertus et des devoirs d'un Souverain*, Leide, J. et H. Verbek, 1739, 4 vol.

(13) *Institution*..., II, 163.

(14) *Ibid.*, II, 365 : voir aussi Germanicus, I, 331.

(15) *Ibid.*, I, 354 ; II, 172.

(16) *Ibid.*, I, 335.

(17) *Prince*, II, 72.

(18) *OEuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*..., p. p. J.A.C. Buchon, Paris, Desrez, 1836, p. 668.

(19) *Le Prince*..., I, 140-143.

(20) *OEuvres*..., *op. cit.*, p. 665-666.

(21) *Oeuvres de Machiavel*, La Haye, aux dépens de la Compagnie, 1743, t. III, p. 1-7.

(22) *Le Prince les délices*, I, 69 ; [Louis XIV], *Mémoires et divers écrits*, p. p. B. Champigneulles, Paris, Club Français du Livre, 1960, p. 9-10.

(23) *Prince*, I, 71 ; *Mémoires*, 6-7, 10, 17-18, 67.

(24) C. Ventura, *Trésor politique*, 476-7.

(25) *Mémoires*, 12, 14, 89, 172 ; comparer aussi : *Mémoires*, 208-9 ; 189-190 ; 88-91 et *Prince*, I, 55-60 ; 64-69 ; II, 59-62. — *Mémoires*, 19-20 et *Prince*, II, 59-62.

(26) *Prince*, I, 72-74.

(27) *Le Prince*..., I, p. IV.

(28) *Ibid.*, Richelieu, II, 31 ; Vauban, I, 48 ; Henri IV, II, 91 ; François Ier, II, 115.

(29) *Ibid.*, II, 34-35 ; II, 74 ; I, 15-16 note sur le régime anglais.

(30) *Ibid.*, I, IV ; cf., I, V : tableau mouvant. — Les mêmes expressions se retrouvent dans *Les Fastes de Louis XV et de ses ministres*..., Villefranche, Vve Liberté, 1782, 2 t. en 1 vol. ; *Préface*, p. VIII : cite L.-S. Mercier « Le Roi [...] est pour les Parisiens [...] ce qu'est le modèle au milieu d'une Académie de dessinateurs [...] : on le crayonne, on le représente sous toutes les faces ; et le plus souvent le portrait est manqué... ». — *Le Prince les délices*..., « vous jugerez par la Pièce même, si j'ai rencontré juste », I, IV.

(31) *Lettres de Louis XIV*..., Paris, Francfort en foire, chez Bassompierre libraire à Liège, 1755, p. i, iv, vi.

(32) *Code*, 1755, p. 5.

(33) *Le Prince*..., I, 22. — Cf. Louis XIV, *Mémoires et divers écrits*, *op. cit.*, p. 51 : « Il est beau de mériter d'eux le nom de père avec celui de maître [...]. Je sais bien que ce titre si beau ne s'obtient pas sans beaucoup de peine ».

(34) Clément de Genève, *Les Cinq Années littéraires*..., *op. cit.*, I, 112 : 25 oct. 1748 ; le 25 août 1749, Voltaire fait le panégyrique de Saint Louis (*Ann. Rousseau*, XXXVI, 1963-1965, p. 267).

(35) *Le Prince*..., II, 73 ; sur la formule *beaux noms mérités*, cf. *supra*, note 33, *Mémoires*... de Louis XIV. — Voir aussi : Duguet, *op. cit.*, II, 11. — *Père de la patrie* remonte à Louis XII (cf. Duguet, *Institution*..., II, 10, 250) et se retrouve dans la *Basiliade*, I, 39,53.

(36) Bouffonidor, *Les Fastes de Louis XV*..., *op. cit.*, II,78.

(37) *Mémoires*..., 30.

(38) Paix d'Utrecht, 1713.

(39) *Prince*, II, 79-80.

(40) *Traité de la société civile*..., Livre III, ch. 15, p. 237.

(41) *Prince*, II, 91.

(42) *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1765, p. 136-37.

(43) *Ibid.*, 263 : Essai de l'exercice du tribunal européen...

(44) *OEuvres de Machiavel*, *op. cit.*, t. VI, 208.

(45) *Considérations*..., 129-130.

(46) *Prince*, II, 115, note.

(47) *Trésor politique divisé en trois livres*, traduit par Nicolas du Fossé, Paris, Thierry, 1608, 472.

(48) *Prince*, II, 34.

(49) *Ibid.*, II, 99.

(50) *Ibid.*, II, 90.

(51) *Ibid.*, II, 183.

(52) *Journal historique*..., II, 67 ; voir aussi : J. Gebelin, *Histoire des milices provinciales (1688-1791), Paris, Hachette, 1882, p. 158.*

(53) *Prince*, II, 86.

(54) *Institution*..., I, 152-3 ; 276 ; etc.

(55) *Les Fastes de Louis XV*..., I, p. V-VII.

(56) *Ibid.*, I, 92-144 : *Entretiens*, III, IV, V, VI.

(57) *Ibid.*, II, 94, 99, 100, 101, 159, 160, 173.

(58) *Le Philosophe Morelly...*, 526.
(59) *Prince*, I, 31, 36.
(60) *Ibid.*, I, 112.
(61) *Le Prince les délices...*, I, 37.
(62) *Institution...*, I, 171 *sq.*
(63) *Esprit des Loix*, III, ch. 5 ; voir *Mémoires* de Louis XV, *op. cit.*, p. 14 : « Ni vous ni moi, mon fils, n'irons pas chercher pour ces sortes d'emplois [les ministres] ceux que l'éloignement ou leur obscurité dérobent à notre vue, quelque capacité qu'ils puissent avoir. Il faut par nécessité se déterminer sur un petit nombre que le hasard nous présente, c'est-à-dire qui se trouvent déjà dans les charges, ou que leur naissance, ou leur inclination ont attachés de plus près à nous ».
(64) *Prince*, I, 64,
(65) *Ibid.*, II, 68.
(66) *Ibid.*, II, 70, note.
(67) *Ibid.*, I, 70, 73, 75, 79.
(68) *Ibid.*, I, 60-61.
(69) *Ibid.*, I, 118.
(70) *Ibid.*, I, 129.
(71) *Ibid.*, I, 87.
(72) Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1765, p. 237.
(73) *Prince*, I, 61 : « mais j'aimerais mieux en faire un Pontife, qu'un Ministre d'Etat » ; II, 62 : « ... il ne doit avoir dans un Ministre [...] qu'un simple *Secrétaire*, et non un *Vice-gérant...* ». — Sur la définition du *ministre*, M. Marion, *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard et Cie, 1969 (réimpr.) : p. 381, col. A ; voir article *Secrétaires d'état, ibid.*, p. 502, col. A. — Fr. Bluche, « L'origine sociale des Secrétaires d'Etat de Louis XIV (1661-1715) » : *XVIIe siècle*, numéros 42-43, 1959, p. 16-21 : les secrétaires sont généralement issus de dynasties bourgeoises formées par la noblesse de robe.
(74) *Oeuvres...*, *op. cit.*, p. 668, col. 1-2.
(75) J.-J. Duguet, *Institution d'un Prince ou Traité des Qualitez des vertus et des devoirs d'un Souverain*, Leide, J. et H. Verbeek, 1739, 4 vol. ; t. I, p. 129 et sq. ; p. ex. : « ...de tels hommes n'aiment qu'eux-mêmes ». Même mépris pour le courtisan chez Montesquieu, cf. A. Chérel, *De Télémaque à Candide*, Paris, del Duca, 1958, p. 279-280.
(76) *Trésor Politique divisé en trois Livres...* [trad. par Nicolas Du Fossé], Paris, Rolin Thierry, 1608, p. 469-70. — L'ouvrage italien est de 1589. — Sur les officiers du Tiers . P. Goubert, « Les officiers royaux des présidiaux bailliages et élections dans la Société française du XVIIe siècle », *XVIIe siècle*, numéros 42-43, p. 58-59.
(77) *Prince*, I, 63. — Voir *Mémoires*, 46.
(78) *Mémoires*, 15 ; voir *Mémoires pour servir à l'histoire Louis XIV par feu M. l'abbé de Choisy de l'Académie Française*, Utrecht, Wan-de-Vater, 1747, p. 113.
(79) *Mémoires* [Louis XIV], 16-17 ; cf. aussi, 18, 22, 189.
(80) *Le Prince les délices...*, I, 126.
(81) *Cœur humain* : « ...l'impression dure toute la vie », p. 47.
(82) *Le Prince les délices...*, I, 125. — Cf. Clément de Genève, *Cinq Années littéraires*, Berlin, 1755, I, 296-7, 20 mars 1750.
(83) *Le Prince les délices...*, I, 34.
(84) *Ibid.*, I, 29.
(85) *Ibid.*, I, 26.
(86) *Code*, 1755, 20.
(87) *Ibid.*, 17.
(88) *OEuvres de Machiavel*, La Haie, aux dépens de la Compagnie, 1743, t. VI, 57.
(89) *Le Prince*, éd. par R. Naves, Paris, Garnier, 1968, 59.
(90) *OEuvres...*, Paris, Desrez, 1836, 514-15.
(91) *Le Prince les délices...*, I, 128. — Cf. I, 125 : texte en marge.
(92) *Ibid.*, I, 79.
(93) *Ibid.*, I, 116.
(94) *Ibid.*, II, 188. — Le thème des colonies est un lieu commun : Fr. Bacon, *OEuvres...*, 506, 776, repris dans *Analyse de la philosophie du Chancelier...*, Amsterdam et Paris, 1755, 2 vol., I, 399 : il y est noté que l'on doit éviter d'envoyer des bandits dans les colonies ; ce que précise aussi Morelly. — Cf. P. Dockès, *L'espace dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1969, 97, 121. — C. Ventura, *Trésor politique...*, Paris, Thierry, 1608, 520. — M. Marion, *Dictionnaire des institutions...*, Paris, Picard, 1969 (réimpr.), art. *Colonies*.
(95) *De l'éducation d'un Prince...*, Paris, Vve Ch. Savreux, 1670, 203-6, article XXIX, etc.
(96) *Spectacle de la nature...*, Paris, Frères Estienne, 1755, t. VI, 273, 267-68. — *Les devoirs de l'homme et du citoien...*, traduits du latin de feu M. le Baron de Pufendorf par J. Barbeyrac, Amsterdam, Le Coup, 1718, t. I, 64-65.
(97) *Elémens...*, *op. cit.*, 32-3.
(98) *Le Prince les délices...*, I, 2.
(99) *Essai historique et philosophique sur le gout*, Paris, de Maudouyt, 1736, p. 8.
(100) *Art de se connoître...*, 361 : « Nous regardons les autres hommes comme nos ennemis... ».
(101) *O.C.*, Pléiade, III, 281-2.
(102) *Le Prince les délices...*, I, 31-3. — On notera que Morelly explique ainsi la « douceur » de la société par la matérialité des besoins, alors que Cartaud parle de « secrètes inspirations de la nature pour les douceurs du commerce », p. 8.
(103) *Traité de la Société civile...*, *op. cit.*, I, 65-6 etc.

(104) John S. Spink, « Un abbé philosophe... », *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, 156, 168. — Rapprocher *Suite de l'Apologie*, Diderot, *OEuvres complètes*, Cl. Fr. du Livre, t. II, 640-41 de l'*Art de se connoître...*, 6-8.

(105) Th. Hobbes, *Elémens philosophiques du citoyen...*, Amsterdam, J. Blaev, 1649, 6-7 et *Remarque*.

(106) *Les devoirs de l'homme..., op. cit.*, I, 63-4.

(107) *Art de se connoître...*, 233-5.

(108) *Ibid.*, 150-154.

(109) *Le Prince les délices...*, I, 2-3.

(110) *Elémens...*, 37.

(111) *Découvertes philosophiques de M. Newton, op. cit.*, 253-255 sq, voir aussi : 244, paragraphe 10.

(112) *Ibid.*, 21.

(113) *OEuvres philosophiques de Condillac*, éd. p. Georges Le Roy, Paris, P.U.F., 1947, t. I, p. XII.

(114) Clément de Genève, *Cinq Années...*, I, 27, 10 mars 1748 ; voir aussi : *ibid.*, I, 294, débat entre Buffon et Clairaut, en 1745. — Voir aussi : A. Chérel, *De Télémaque à Candide...*, p. 243, trad. en 1750 de l'*Alciphron*, de Berkeley.

(115) Cf. *Esprit des Loix*, III, 7.

(116) *Code*, 1755, 119, 129, 236.

(117) *OEuvres..., op. cit.*, t. III, 437.

(118) *Mentor moderne*, La Haye, 1723, III, 19-20.

(119) *Les devoirs..., op. cit.*, I, 68.

(120) *Considérations sur les causes...*, ch. IX.

(121) *Le Prince les délices...*, I, 4.

(122) *Ibid.*, I, 3-5.

(123) *Code*, 1755, 24-25.

(124) *Le Prince les délices...*, I, 4.

(125) *Ibid.*, I, 5.

(126) *Ibid.*, rapprocher de Duguet, *Institution...*, II, 249 : « Il faut que, jusqu'au dernier soupir, il soit l'âme et le premier mobile de son Royaume ».

(127) *Le Prince les délices...*, I, 5. — Cf. *Coeur humain*, « ...les subordinations établies par un contrat tacite... », 197 ; voir Buffier, *Traité de la Société civile...*, IV, p. 16, « contrat formel ou tacite ».

(128) *Le Prince les délices...*, I, 88.

(129) *Ibid.*, I, 88. — Cf. aussi : Duguet, *Institution...*, II, 445 ; M. Marion, *Dictionnaire des institutions...*, p. 320.

(130) *Le Prince les délices...*, I, 32 ; cf. aussi 36 ; II, 88.

(131) *Ibid.*, I, 112.

(132) *Ibid.*, I, 95-6.

(133) *Trésor politique*, 476.

(134) P. Dockès, *L'espace..., op. cit.*, 202-3.

(135) *Institution...*, II, 258-259.

(136) J. de Silhon, *Le Ministre d'estat avec le véritable usage de la politique moderne*, Paris, Toussainct, 1631, 28.

(137) M. Lopez-Bravo, *De rege et de regendi ratione...*, Madrid, Sanchez, 1616 : 24, 53, 94.

(138) *Ibid.*, 95 v°.

(139) *Ibid.*, 118-119.

(140) *Traité du choix et de la méthode des études*, Paris, Aubouin, Emery, Clousier, 1687, *Discours sur Platon*, Texte du 2 juin 1670, p. 292.

(141) *Spectacle...*, VI, 262, 265.

(142) *Le Prince les délices...*, I, 88.

(143) *Ibid.*, I, 12-14.

(144) *Le Spectateur ou le Socrate moderne...*, traduit de l'anglais, Amsterdam et Leipzig, Arkstée et Merkus, 1768, 2e éd., t. I, 21.

(145)*Le Mentor moderne, ou Discours sur les moeurs du siècle...*, La Haye, Frères Vaillant, N. Prévost, 1723, 3 vol., t. I, 358.

(146) Mateo Lopez-Bravo, *De rege et regendi ratione libri duo...*, Matriti, Ioannis Sanchez, 1616, p. 89 verso.

(147) *Elémens philosophiques du citoyen...*, 129.

(148) *Ibid.*, 133, 281, etc.

(149) *Le Prince les délices...*, I, 13.

(150) *Elémens...*, 177.

(151) *Ibid.*, 178.

(152) *Esprit des Loix*, II, 3.

(153) *Code*, 1755, 107-8.

(154) *Le Prince les délices...*, I, 14-15.

(155) *Traité du choix et de la méthode des études*, Paris, Aubouin, Emery, Clousier, 1687, p. 206. — Dans l'*Essai sur l'esprit*, Morelly a recommandé son *Petit Catéchisme historique* de 1703, p. 166.

(156) *Ibid.*, 207 : Machiavel et Hobbes, « politiques modernes » sont opposés à Platon et à Aristote. — Sur le sens du mot *politique*, cf. *Cahiers de Lexicologie*, vol. XIII, 1968, 2, p. 33-48 : A. Stegamann, « Le mot *politique* et ses implications ». — La vraie politique consiste à maintenir et augmenter la puissance : *Le Prince*, Amsterdam, Westein, 1636, p. p. Amelot de la Houssaye, p. 118-119, note.

(157) *Institution...*, III, 78-81 ; voir sur ce point précis : A. Stegmann, *loc. cit.*, « ... dans ces Traités, et particulièrement hors de France, un *politiqe* désigne un disciple plus ou moins avoué de Machiavel et entraîne chez les sectateurs d'une politique fondée sur l'autorité religieuse, toute la méfiance ou le mépris envers une pensée rationaliste, peu soucieuse de sauver une illusoire morale », p. 35.

(158) *Le Prince les délices...*, II, 36.

(159) *Le Prince*, éd. Naves, 61.

(160) Ibid., 62.

(161) *Le Prince*, chap. 20, éd. 1686, p. 177.

(162) *OEuvres de Machiavel*, t. VI, 291-2.

(163) *Le Prince les délices...*, II, 100.

(164) *OEuvres de Machiavel*, t. VI, 147 ; Frédéric avait raison de reprocher cette erreur à Machiavel — erreur que Morelly reprend à son compte — ; voir, en effet, Frederico Chabod, *De Machiavel à Benedetto Croce*, Genève, Droz, 1970, p. 43 ; on notera que selon Chabod, la milice nationale convient à la monarchie française.

(165) *Le Prince*, trad. Amelot, 1686, p. 90-94, chap. XII.

(166) *Le Prince les délices...*, II, 94-5 ; 102-3.

(167) *Ibid.*, I, IX.

(168) *Le Prince*, *op. cit.*, *Préface*, n. p.

(169) *Le Prince les délices...*, I, 6 : « Si la volonté humaine n'étoit pas sujette à tant de changemens... ».

(170) *Ibid.*, II, 86.

(171) *Ibid.*, II, 3.

(172) *Coeur humain*, 267 ; cf. 290 : « La vie de l'homme est un combat continuel contre la malice de l'homme même » ; c'est la maxime 13 de l'*Homme de Cour.*

(173) *Le Prince les délices...*, II, 29.

(174) *Ibid.*, II, 2.

(175) *Ibid.*, II, 6.

(176) *Ibid.*, II, 7.

(177) *Ibid.*, II, 6-10.

(178) *Coeur*, 204-5, 207.

(179) *Le Prince les délices...*, I, 21.

(180) *Le Prince*, trad. Amelot, 118.

(181) *Ibid.*, 119.

(182) *Basiliade*, II, 63.

(183) *Code*, 1755, 107.

(184) *Le Prince les délices...*, I, 12-13.

(185) *Ibid.*, II, 65. — Morelly songeait probablement aux profits que tout ministre avait tiré pour lui et les siens de l'exercice du pouvoir.

(186) *Ibid.*, I, 45.

(187) *Ibid.*, I, 56, 57.

(188) *Ibid.*, I, 9 ; 57-58.

(189) *Elémens...*, 31-32.

(190) *Le Prince les délices...*, II, 2.

(191) *Ibid.*, I, 14.

(192) *Ibid.*, I, 32-33.

(193) *Ibid.*, II, 44.

(194) *Ibid.*, II, 33.

(195) *Ibid.*, II, 31.

(196) *Ibid.*, II, 32.

(197) *Considérations...*, 105-106.

(198) *Ibid.*, I, 55-6.

(199) *Ibid.*, I, 43-5.

(200) *Ibid.*, II, article V.

(201) *Ibid.*, II, 90.

(202) *Ibid.*, II, 110.

(203) *Le Prince les délices...*, II, 61.

(204) *Ibid.*, II, 67 ; cf. M. Marion, *Dictionnaire des Institutions*, 481, art. *Remontrances.*

(205) *Le Prince les délices...*, II, 98-9 ; cf. *Le Prince*, trad. Amelot, ch. 24, p. 201 : « ...il n'y a point de bonnes, ni de sûres défenses, que celles qui viennent de toi-même, et de ton propre courage ».

(206) *Le Prince les délices...*, II, 75-6 ; 95-6.

(207) D'Argenson, *Considérations...*, 269.

(208) *Le Prince*, trad. Amelot, 109-110 ; cf. Frederico Chabod, *De Machiavel à Bendetto Croce*, Genève, Droz, 1970, p. 43.

(209) *Ibid.*, 166.

(210) *Ibid.*, 75, 79.

(211) *Ibid.*, 216.

(212) *Ibid.*, 143.

(213) *Le Prince les délices...*, II, 25.

(214) *Ibid.*, II, 129.

(215) *Ibid.*, II, 134-5. Sur la discipline militaire : *Le Prince*, fin du ch. 17.

(216) *Le Prince les délices...*, II, 129-130 ; 240.

(217) *Ibid.*, I, 102.

(218) *Ibid.*, II, 3. — Les femmelettes et les tartuffes, dont il est question sont les gouvernantes royales et les précepteurs ecclésiastiques.

(219) *Ibid.*, II, 78.

(220) *Ibid.* — Voir *Institution...*, II, 528-29. — Voir, en tête du 1[er] vol. du *Prince les délices...*, l'exergue : « *Maxima, quae mentes dominatur amore, Potestas,* hexamètre que je n'ai pu identifier ; pas davantage que celui qui est en tête du second volume.

(221) *OEuvres de Machiavel,* t. VI, 239.

(222) *Considérations...*, 263 et sq. — Louis XIV avait voulu se poser en arbitre de l'Europe : P. Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français,* Paris, Fayard, 1966, p. 102.

(223) *Le Prince les délices...*,II, 31-2 ; I, 65.

(224) On peut situer Morelly dans ce courant d'écrivains qui expriment la position d'arbitre du pouvoir royal : cf. *La Pensée,* 1966, n° 69, p. 120-121 : compte rendu par Joël Lefèbvre des *Studien über schöne Literatur und politische Oekonomie,* de Jürgen Kuczynski.

(225) *Le Prince les délices...*, I, 19-20.

(226) *Lettres Persanes,* n° 102.

(227) *OEuvres philosophiques...*, de F. Bacon, éd. 1836, p. 525.

(228) *Le Prince les délices...*, II, 25.

(229) *ibid.*

(230) *Ibid.*, II, 93.

(231) *Ibid.*, II, 67.

(232) *Ibid.*, I, 20-21.

(233) *Ibid.*, II, 81-82.

(234) *De Machiavel à Benedetto Croce, op. cit., Introduction* par H. Lapeyre : indifférence de Machiavel aux questions autres que politiques et militaires, p. 18.

(235) A. Chérel, *Fénelon au XVII[e] siècle en France (1715-1820)...*, Paris, Hachette, 1917, p. 370-371 ; on remarquera qu'il est dit que Morelly a puisé chez Fénelon son estime de la démocratie. Morelly, en réalité, n'est pas le moins du monde démocrate : toute démocratie est une *Anarchie* (*Le Prince...*, I, 12). — G. Chinard, *Code,* 1950, p. 25-26. — A. Chérel déclare que Morelly à l'imitation de Montesquieu préfère le régime anglais ; se reporter au *Prince les délices...*, I, 15-16, note : le système anglais de l'équilibre des pouvoirs « *est un Etat violent, et par conséquent peu durable* ».

Sur l'insignifiance des termes désignant les constitutions et l'indifférence des théoriciens, A. Stegmann, *op. cit.*, p. 38 : « En fait, en tous pays, la monarchie... » ; Morelly, dans le *Prince,* est fidèle à cette attitude du XVI[e] siècle.

(236) *OEuvres de Fénelon...*, Paris, Lebel, 1824, t. XXII, p. 351.

(237) *Le Prince les Délices...*, I, 8.

(238) *Ibid.*, I, 42.

(239) *OEuvres de Fénelon...*, t. XXII, *Essai philosophique sur le gouvernement civil,* ch. XII, p. 390-91. — P. 428, fin du ch. XIV. — La note du *Prince les délices...*, I, 15-16 sur l'instabilité des systèmes où le pouvoir est partagé (cf. *supra,* note 235) rappelle étrangement l'*Essai philosophique..., OEuvres de Fénelon...*, t. XXII, p. 396 : « ...mais ce partage de la souveraineté, loin de faire un équilibre de puissance, en cause souvent le combat perpétuel, jusqu'à ce que l'une d'elles ayant abattu les deux autres, réduise tout au despotisme ou à l'anarchie ».

(240) *Le Prince les délices...*, I, 15-16, note. — J. Ehrard, *Politique de Montesquieu,* coll. U, Paris, Colin, 1965, 131-2.

(241) *Le Prince les délices...*, I, 85. En 1752, Cattaneo publiera *La Source, la Force et le véritable Esprit des Loix.*

(242) *Ibid.*, II, 133.

(243) *Ibid.*, II, 133-4.

(244) *Ibid.*, I, 164-5.

(245) P. Goubert, *Louis XIV...*, Paris, Fayard, 1966, p. 250.

(246) La Bibliothèque est ouverte au public, depuis 1735.

(247) Voltaire, *OEuvres Historiques,* La Pléiade, Paris, 1957, p. 951 et sq.

(248) *Correspondance de l'abbé Trublet* p. p. J. Jacquart, Paris, Picard, 1926, p. 37, note 5, p. 48, p. 50 ; voir aussi *L'abbé Trublet,* Paris, Picard, 1926, p. 258 sq.

(249) *Le Prince les délices...*, I, 75-92 ; 165-6.

(250) *Institution...*, II, 41 et sq., 81, 111, 126-144, etc.

(251) M. Marion, *Dictionnaire...*, article *Justice,* p. 314 sq. — Fr. Dumont, *XVII[e] siècle,* 1963, numéros 58-59, p. 20.

(252) M. Marion, p. 315, col. 1, p. 429, col. 2 : Henri IV, en 1608.

(253) *Le Prince les délices...*, I, 77.

(254) *Mémoires,* 6.

(255) *Le Prince les délices...*, I, 90.

(256) *Considérations...*, 129 sq.

(257) M. Marion, *Dictionnaire...*, 137-138 . art. *Conseils souverains*; 428-29 : Parlement de Nancy.

(258) *Mémoires,* 63.

(259) *Le Prince les délices...*, I, 76-8.

(260) *Mémoires,* 23. — D'Argenson, *Considérations...*, p. 14.

(261) *Le Prince les délices...*, I, 74-89. — Marion, *Dictionnaire...*, 315, col. 2 : ordonnance de 1667.

(262) *Le Prince les délices...*, I, 80-2.

(263) *Ibid.*, I, 83-91.

(264) M. Marion, *Dictionnaire...*, 250-2. — *Mémoires* de Louis XIV, 25 : sur les réductions de traitements.

(265) *Le Prince les délices...*, I, 89-91.

(266) M. Marion, *Dictionnaire...*, art. *Municipalités* ; Fr. Dumont, *loc. cit.*, 26, note 2.

(267) *XVII[e] siècle,* numéros 42-43, p. 59.
(268) *Considérations...,* 202-3.
(269) *Le Prince les délices...,* I, 90-1.
(270) M. Marion, *Dictionnaire...,* art. *Code.* Voir aussi le recueil *Code de Louis XV...,* Grenoble, Giroud, 1754, 2 vol.
(271) *Mémoires,* 24.
(272) *Le Prince les délices...* I, 39.
(273) *Institution...,* IV, chapitres 3-9.
(274) *OEuvres historiques, op. cit.,* 1033 et *sq.*
(275) *Dissertation canonique... ;* voir : *infra,* note 288, II[e] partie, ch. 6, Notes et Commentaires.
(276) *Le Prince les délices...,* I, 142.
(277) M. Marion, *Dictionnaire...,* art. *Invalides.*
(278) *Mémoires,* 149-151.
(279) *Ibid.,* 95.
(280) *Institution...,* IV, 528-31.
(281) *Mémoires,* 169-171.
(282) *Ibid.,* 147-8, 173.
(283) *Le Prince les délices...,*I, 92, entretien III.
(284) *Dictionnaire ou Traité de la Police générale...,* par Edme de la Poix de Fréminville, Paris, Gissey, 1769 (1[re] éd. 1756) : *Préface,* p. VIII.
(285) *Le Prince les délices...,* I, 93.
(286) *Ibid.,* I, 145-6.
(287) G. Atkinson, *Les relations de voyage...,* Paris, Champion, 1924, p. 20. — R. Coe, *Morelly, ein Rationalist..., op. cit.,* va sensiblement dans la même direction, p. 195 et note 17, p. 333, puisqu'il renvoie aux techniciens de la chose politique, alors que le dénombrement est pratique courante.
(288) *Siècle de Louis XIV, OEuvres historiques* de Voltaire, *op. cit.,* 997-8.
(289) *Le Prince les délices...,* I, 96-8. — Ce ne sont pas là, non plus, rêveries et chimères : cf. Dupré de S. Maur, *Essai sur les Monnoies ou Réflexions sur le rapport entre l'argent et les denrées,* Paris, Coignard, de Bure l'aîné, 1746 ; en particulier, p. 19-104 ; p. 22, voir le principe de l'optimisme économique : « Nous y découvrons encore que la même Intelligence qui créa tout avec nombre et mesure...».
(290) *Le Prince les délices...,* I, 100-4.
(291) P. Dockès, *L'espace..., op. cit.* ; 29-30 (corvées) ; 109 (taxation) ; 209-10 (les routes) ; M. Marion, *Dictionnaire,* art. *Corvée,* p. 153.
(292) *Mémoires,* 68-69.
(293) *Dictionnaire ou Traité de la Police..., op. cit.,* 355-59, 513, 605. — Sur les greniers d'abondance : Jean Meuvret, *Etudes d'histoire économique, Cahiers des Annales,* n° 32, Paris, Colin, 1971, p. 306, note 40. — Dans sa thèse anglaise, *Le Philosophe Morelly...,* p. 518, R. Coe pense que les greniers du *Prince...,* viennent de Garcilaso de la Véga.
(294) *OEuvres historiques, op. cit.,* 986.
(295) *Dictionnaire ou Traité de la Police...,* 723. — M. Marion, *Dictionnaire des Institutions...,* art. *Pauvres.*
(296) R. Sève, Mlle Leclerc..., *Clermont, ville de Pascal,* Clermont-Ferrand, de Bussac, 1962, p. 126-127.
(297) *Esprit des Loix,* XXIII, 29.
(298) *Le Prince les délices...,* I, 102-103 ; on notera des soucis de ce genre dans les *Lettres de Louis XIV,* en tête du t. I, *Table d'errata.*
(299) *Dictionnaire ou Traité de la Police...,* 687, 705.
(300) *Le Prince les délices...,* I, 145-6 ; I, 166. — Voltaire, *OEuvres Hist., op. cit.,* 978.
(301) *Mémoires,* 44-47.
(302) *Ibid.,* 65-66 ; mais il le fit sur les instances de Colbert et fut souvent négligent : P. Goubert, *Louis XIV...,* p. 89, 104, 231 : « Pour faire plaisir à Colbert son complice, le jeune Roi essaya quelques temps de s'occuper de finance, et de tenir un petit carnet personnel de recettes et de dépenses ; il demeurait au fond persuadé que de telles occupations étaient indignes de sa majesté ». — Sur le carnet de comptes de Thélémédone, *Le Prince...,* I, 151-2.
(303) *Mémoires,* 99-100. Il va sans dire que ces bonnes intentions étaient inefficaces, dès lors que la passion anti-hollandaise eût conduit le Royaume à la misère (P. Goubert, *Louis XIV...,* 103-108).
(304) *Le Prince les délices...,* I, 149-50.
(305) M. Marion, *Dictionnaire...,* 383 ; P. Goubert, *Louis XIV...,* 22, 104, 163.
(306) P. Dockès, *L'espace...,* 80, 91-3, 102, 117 ; P. Goubert, *Louis XIV...,* 92-3.
(307) *OEuvres hist.,* 993-94.
(308) J. Ehrard, *Politique de Montesquieu, op. cit.,* 235.
(309) *Morelly, ein Rationalist..., op. cit.,* 183, 331, note 31.
(310) *Projet d'une Dixme Royale...,* s. l., 1708, p. 40, 66, 119, 124.
(311) *Ibid.,* 40, 66, 101, 112.
(312) *Le Prince les délices...,* I, 147.
(313) M. Marion, *Dictionnaire...,* 70.
(314) *Le Prince les délices...,* I, 147-8. — Marion, *Dictionnaire...,* 530. — Montesquieu, *Esprit des Loix,* XIII, 12.
(315) *Projet d'une Dixme...,* 65, 100, 119.
(316) *Ibid.,* 85, 87, 89.
(317) *Le Prince les délices...,* I, 152-153 ; voir aussi, I, 117-118.
(318) *Op. cit.,* 119.
(319) J. Ehrard, *Politique de Montesquieu,* 228, 230 ; J. Meuvret, *op. cit.,* 307-8.

(320) *Ibid.*, 227.

(321) *Le Prince...*, I, 148, *Tarif...* — Cette énormité des taxes sur les marchandises contredit ce qui est dit, I, 115. La modération est traditionnelle : P. Dockès, *L'espace...*, 189-190.

(322) Thirion, *La vie privée des financiers au XVIII[e] siècle*, Paris, Plon, 1895, 361.

(323) *Le Prince les délices...*, I, 151.

(324) *Esprit des Loix*, XII, 19 ; J. Ehrard, *op. cit.*, 231.

(325) Thirion, *op. cit.*, 362-3.

(326) I, 153, 154-5.

(327) I, 156-7.

(328) M. Marion, *Dictionnaire....*, art. *Collecteurs.*

(329) *Le Prince...*, I, 153.

(330) *Ibid.*, I, 154.

(331) *Esprit des Loix*, XIII, 7.

(332) *Le Prince...*, I, 88 ; P. Goubert, *Louis XIV...*, 92.

(333) *Le Prince...*, I, 151.

(334) *Dictionnaire* de Trévoux, article, *admodier* ; « on ne se sert de ces mots-là qu'en certaines provinces ». — J. Meuvret, *op. cit.*, 146-147. — Archives départementales de la Marne, série C, 2.418, f° du 5 déc. 1739 : Pierre Loiné, « procureur fiscal et admodiateur de la terre et seigneurie de Sapignicourt ».

(335) P. Goubert, *Louis XIV...*, 25-31 ; J. Meuvert, *loc, cit.*, 135, 139-140. Dans la mesure où le paysan est dépourvu de numéraire, il échappe aux conséquences de la taxe sur les marchandises.

(336) J. Meuvret, *loc, cit.*, 145. — Il résulte du système de taxes du *Prince* que Morelly fait payer la consommation de « luxe », c'est-à-dire celle qui suppose une économie marchande, à laquelle le village échappe pratiquement.

(337) *Le Prince les délices...*, I, 154-157.

(338) M. Marion, *Dictionnaire...*, art. *Receveurs, Trésoriers, Trésor Royal.*

(339) *Le Prince les délices...*, I, 156.

(340) M. marion. *Dictionnaire...*, art. *Epargne.*

(341) *Ibid.*, *Péages*, p. 436.

(342) P. Goubert, *op. cit.*, 22.

(343) *Le Prince les délices...*, I, 157.

(344) M. Marion, *op. cit.*, 182. — P. Goubert, *op. cit.*, 91-2.

(345) *Le Prince les délices...*, I, 163.

(346) M. Marion, *op, cit.*, I, 136-7.

(347) *Le Prince les délices...*, I, 105, 112.

(348) *Mémoires*, 100, 220, 221 *(Projet de Harangue)*, 223, n° 8 *(Instructions au Duc d'Anjou).*

(349) P. Dockès, *L'espace...*, 102, 103.

(350) *Le Prince les délices...*, I, 112 (le profit) ; plein emploi, I, 105, 109. Voir P. Dockès, *op. cit.*, 99-100.

(351) P. Dockès, *op. cit.*, 179 et sq.

(352) *Le Prince les délices...*, I, 108, 110 ; cf. P. Dockès, 89.

(353) P. Dockès, *op. cit.*, 184, 189.

(354) P. Dockès, *op. cit.*, 193 ; voir aussi, 188-189.

(355) *Le Prince les délices...*, I, 110.

(356) P. Dockès, *op. cit.*, 193.

(357) *Le Prince les délices...*, I, 114, 116, 166, 167.

(358) P. Dockès, *op. cit.*, 174, 178, 184, 191. — Voir M. Marion, *op. cit.*, art. *Traites.*

(359) *Le Prince les délices...*, I, 167. — Voir M. Marion, *op. cit.*, p. 561, art. *Voirie.*

(360) *Le Prince les délices...*, I, 118.

(361) M. Marion, *op. cit.*, p. 373-6.

(362) Olga Wormser, *Frédéric II*, Paris, Club Fr. du Livre, p. 137-8, 153.

(363) *Le Prince les délices...*, I, 113-114 ; on serait tenté de voir dans cette page, une sorte de réponse à Frédéric ; cf. *Anti-Machiavel, OEuvres de Machiavel*, t. VI, 309. — Sur le commerce français, P. Goubert, *Louis XIV...*, 27.

(364) P. Goubert, *op. cit.*, 24-25, 142.

(365) *Le Prince les délices...*, I, 164-5. — J. Meuvret, *op. cit.*, 165.

(366) *Le Prince...*, I, 165, 167.

(367) *Ibid.*, 158-162 ; M. Marion, *Dictionnaire...*, art. *Chancellerie ;* P. Goubert, *op. cit.*, 134.

(368) *Mémoires*, 169.

(369) *Le Prince les délices...*, I, 162, 163.

(370) M. Marion, *Dictionnaire...*, 258.

(371) *Code de Louis XV*, Grenoble, Giroud, 1754, II, 349, édit. de nov. 1750. — Cf. H. Carré, *La noblesse de France et l'opinion publique au XVIII[e] siècle*, Paris, Champion, 1920, p. 10-11.

(372) P. Goubert, *Louis XIV...*, 103.

(373) *Le Prince...*, II, 102-103.

(374) *Ibid.*, II, 129, 133.

(375) *OEuvres de Machiavel*, *op. cit.*, t. III, 288-292.

(376) *Ibid.*, 174. — Xavier Audouin, *Histoire de l'Administration de la Guerre*, Paris, Didot l'aîné, 1811, t. II, 265.

(377) *Le Prince...*, II, 180. — Sur l'utilisation du canon contre le personnel, lettre de Racine, devant Namur, 3 juin 1692 : « notre artillerie leur a tué en deux jours 1.200 hommes... ».

(378) H. Carré, *op. cit.*, 19.

(379) *OEuvres de Machiavel*, *op. cit.*, t. III, 245. — Cf. G. Livet, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, coll. U2, Paris, Colin, 1972, p. 61-62.

(380) *Le Prince les délices*..., II, 112 ; X. Audouin, *op. cit.*, 322. — J. Gébelin, *Histoire des milices provinciales (1688-1791)*..., Paris, Hachette, 1882, p. 151.
(381) *Revue du dix-huitème siècle*, juil.-sept. 1914, Capitaine Herlaut, « Le recrutement de la milice à Paris en 1743 », p. 275 et *sq.*
(382) Cf. J. Gébelin, *op. cit.* — Voir aussi P. Goubert, *op. cit.*, 165-166.
(383) *OEuvres de Machiavel*, t. VI, 413-441 ; *Bibliothèque raisonnée*..., t. XXV.
(384) *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des Savans de l'Europe*..., Amsterdam, J. Wetstein, 1752, t. XLIX, juill.-sept. 1752, p. 124-142.
(385) *Ibid.*, p. 66-7.
(386) Voir *Studies on Voltaire*..., LXXXVIII, 1972 ; E. Guitton, « Un thème *philosophique : l'invention* des poètes... »
(387) *Bibliothèque raisonnée*..., t. XLIX, p. 124, 127, 142.
(388) *Ibid.*, 132.
(389) *Ibid.*, 134-140.
(390) *Ibid.*, 141.
(391) *Ibid.*, 130.
(392) *Le Prince les délices*..., II, 150.
(393) *Bibliothèque*..., 130.
(394) *Ibid.*, 128.
(395) *Ibid.*, 126.
(396) *Ibid.*, 142.
(397) *Ibid.*, 126.
(398) *Ibid.*
(399) *Ibid.*
(400) *Ibid.*, 138.
(401) *Ibid.*, 142, 144.
(402) *Ibid.*, 130-131.
(403) *Ibid.*, 133-134.
(404) *Ibid.*, 132-3.
(405) *Ibid.*, 136-140.
(406) Cf. J. Meuvret, *loc. cit.*, 300-1.
(407) P. Goubert, *Louis XIV*..., 106-107.

CHAPITRE 5

LA BASILIADE (1753)

« L'Américain qui, le premier, a découvert Colomb a fait une fâcheuse découverte. »

LICHTENBERG, *Aphorismes.*

1. LA PATERNITÉ DE LA *BASILIADE.*

Célèbre et souvent alléguée, la *Basiliade* est une œuvre difficile et mal connue. Il est possible qu'elle soit du Morelly que nous avons suivi jusqu'à présent et je dirai pourquoi ; mais il est possible aussi qu'elle ne soit pas de lui et j'essaierai de justifier ce doute.

Tout d'abord, du *Prince* à la *Basiliade,* il y a un hiatus indiscutable : Lichtenberger, déjà, l'avait noté : R. Coe, peu porté à admettre l'existence de deux Morelly, l'a reconnu également (1) et tout lecteur attentif doit, un jour ou l'autre, convenir du fait. Le *Prince les délices* exprime l'orthodoxie monarchiste de Morelly et son respect, sans servilité, pour le règne du Roi-Soleil ; on sait, de reste, comme le sage gouvernement de Louis XV avait soulevé de l'espoir, sinon dans le peuple généralement favorable aux parlements (2), du moins dans les milieux officiels (3). Or, en 1753, dans la *Basiliade,* l'auteur désespère de toute espèce de gouvernement positif ; et, si l'utopie consiste à refuser ce qui est pour faire appel à un « autre monde », alors, en 1753, celui qui publie la *Basiliade,* met en circulation une authentique utopie. Ce geste est inexplicable, sans le recours à une cause extérieure et matérielle ; pourquoi, en effet, l'auteur du *Prince* aurait-il déserté la cause monarchique et serait-il passé à une opposition politique de type fénelonien ? Sans doute, savons-nous que, depuis 1752, un certain mécontentement se manifeste ici ou là (4) ; on sait aussi que le Prince de Conti s'est déclaré contre la marquise, dès janvier 1753 (5). Tout cela nous permet de situer Morelly dans un contexte général, mais non pas de le rattacher à un courant précis. Et surtout, pourquoi après avoir renoncé à tout compromis politique, dans la *Basiliade,* revenir à une conception réformiste, dans le *Code,* et à une certaine admiration pour Louis XIV, dans les *Lettres* ?

Si, du point de vue d'une politique précise, la *Basiliade* détonne dans l'œuvre de Morelly, elle paraît encore plus étrange par sa conception politique d'ensemble. Cette utopie, en cela très différente de celles qui l'ont précédée, se montre peu fertile en détails d'institutions et elle consiste tout uniment à proposer l'amour comme base de la vie sociale et politique. Cette sorte de mysticisme,

que G. Chinard avait remarqué (6) et qui a des sources précises, on le verra, n'existe nulle part dans l'œuvre de Morelly avant la *Basiliade* et ne se retrouvera plus aussi nettement dans le *Code* ; au contraire, Morelly proposera, alors, une réglementation de l'activité productrice et un système complexe d'exercice des magistratures.

S'il faut donc, au moins provisoirement, admettre la possibilité de deux Morelly, l'auteur de la *Basiliade* faisant actuellement problème, pourtant quelques faits troublants doivent rester présents à l'esprit.

Voici, tout d'abord, quelques détails d'expression qui relient la *Basiliade* aux œuvres antérieures. Dans l'*Essai sur le Cœur* se trouvait la formule de l'amitié « douce parenté des cœurs », elle revient à la fin de l'utopie (7) ; le *nautile* ou *nautilus,* auquel est comparé le bateau qui ramène Zeinzemin dans son royaume se trouve aussi dans l'*Essai sur l'Esprit* et, dans les deux cas, il s'agit de montrer comment la Nature guide l'homme (8). Le continent immobile face à un univers maritime agité, c'est une image-clef de la *Basiliade* ; elle apparaît indiscutablement dans l'allégorie de l'île aux quatre sœurs du *Prince les délices* (9), à laquelle semble répondre le « continent » fortuné de la *Basiliade.* Bien mieux, une même expression revient dans le *Prince,* dans la *Basiliade* et dans le *Code,* pour qualifier l'imposture du gouvernement aristocratique (10).

Mais ce ne sont pas seulement des détails de formes et de mots, qui révèlent une continuité de la *Basiliade* par rapport au reste de l'œuvre. Ainsi, la *Basiliade* se montre, comme le *Prince,* favorable aux thèses du premier *Discours* de Jean-Jacques, le fait est d'autant plus notable que le *Code* s'en prendra explicitement à ces thèses, pour en fustiger l'auteur (11). Plus importante, peut-être, est la réapparition de thèmes spinosistes dans la *Basiliade.* D'une part, une note cherche à innocenter le philosophe maudit de l'accusation d'athéisme : l'hypocrisie des dévôts, les opinions de Calvin et de Jansénius « ont plus fait d'Athées, que jamais n'en feront Aristote, Spinosa, ni Confucius » (12). Une autre note est également curieuse : elle parle de la pudeur, dans des termes qui rappellent l'*Ethique.* En effet, si les jeunes amoureux du royaume de Zeinzemin ne cherchent pas à se cacher d'autrui, c'est qu'ils savent que l'amour n'est pas blâmé mais exalté parmi leurs semblables (13). Or Spinoza disait :

> « Pudor est Tristitia concomitante idea alicius actionis, quam alios vituperare imaginamur » (14).

Au contraire, si l'on pense qu'une action plaît à autrui, elle produit en nous la joie.

> « ...qui aliquid egit, quod ipse imaginatur reliquos Laetitia afficere, Laetitia cum conscientia sui tamquam causa afficietur... » (15).

Il est encore essentiel à la pensée de Spinoza, en morale, que tout être tende à persévérer dans l'être ; c'est sur cette base que la *Basiliade* fonde sa morale sexuelle libertaire :

> « Qu'on regarde comme infâme toute action qui tend à la destruction de notre Etre ou de notre Espèce, cela est dans l'ordre. » (16).

S'il est vrai qu'il faut chercher dans la doctrine fénélonienne du « pur amour » la véritable base du royaume de Zeinzemin, il n'est pas pour autant permis d'oublier que Duguet, dans son *Institution d'un Prince,* insistait également sur l'importance de l'amour, « unique appui de la Société » (17). Mais surtout, il est curieux de noter qu'une page de l'*Institution...* sur le malheureux rançonné par ses maîtres et sur la « guerre civile », qui règne dans l'Etat de façon constante, est reprise dans la *Basiliade* (18).

Il y a donc bien des *Essais* à la *Basiliade,* et parfois jusqu'au *Code* même, des *leit-motiv,* qui compensent, en quelque sorte, l'effet de rupture que produit l'utopie de 1753 ; en sorte que, malgré toutes les raisons qu'on peut alléguer pour soutenir qu'il y eut deux Morelly, il reste pratiquement impossible d'éliminer la thèse contraire. C'est pourquoi je continuerai à parler de Morelly, comme

d'un auteur unique. Aussi, laissant la question ouverte, sur ce point précis de la paternité de la *Basiliade,* examinons maintenant en quoi consiste la nouveauté manifeste de cette œuvre, qui fait date dans la série des œuvres « morelliennes », par sa démarche mythique et sa pensée mystique.

2. LE MYTHE PÉRUVIEN.

C'est G. Chinard le premier qui a souligné les rapports existant entre la *Basiliade* et les *Commentaires royaux ou Histoire des Incas du Pérou* de Garcilaso de la Vega ; mais il a peut-être trop insisté sur ce qu'il y a de plus superficiel dans ces rapports (19). L. Baudin, qui a consacré plusieurs ouvrages à la civilisation péruvienne, a au contraire trop minimisé ce que Morelly doit à Garcilaso de la Vega (20). R. Coe a été plus précis que ses devanciers et il a bien vu que ce qui, dans le personnage royal de Zeinzemin, est de caractère solaire, vient des Incas, fils du soleil ; de la même source, le mythe du couple fraternel originel. Le discours d'Alsmanzein à son fils continue une tradition Inca ; la fonction royale au Pérou est comparable à celle de Zeinzemin, sur le point de la conduite et de l'organisation des travaux collectifs. Sur tous ces détails, R. Coe a eu raison d'insister (21). Mais il n'a pas senti clairement que Morelly s'oppose à Garcilaso de la Vega. Les Péruviens ont ignoré la fonte du fer (22) ; ils ne se sont jamais familiarisés avec les chevaux (23) ; or les habitants du continent fortuné — aidés par le hasard, comme l'étaient les Péruviens (24), savent utiliser le fer (25) et Zeinzemin leur enseigne le dressage des chevaux (26). L'inceste n'existait chez les Péruviens qu'avant l'arrivée du premier Inca (27). D'une manière générale, il faut insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à ce jour, sur le fait que Morelly use des renseignements, que lui fournissent les *Commentaires,* avec une certaine désinvolture, parce que le Pérou et ses indiens ne sont pour lui qu'un schéma mythique, le cadre imaginaire où se trouve décrite une civilisation exemplaire, soit que le peuple de Zeinzemin se montre plus civilisé ou, au contraire, plus « primitif » — par sa nudité et sa liberté amoureuse — que les peuples de l'Inca.

Quelles que soient les circonstances qui ont amené Morelly à lire les *Commentaires royaux* (28), il s'y réfère implicitement en faisant plusieurs allusions au sage gouvernement des péruviens (29). Mais il n'a retenu de ce modèle mythique que sa prospérité matérielle et sa « police », c'est-à-dire l'organisation de la vie quotidienne communautaire. C'est à cette « police » qu'il songe précisément, lorsqu'il évoque les moissons et les fêtes qui leur succèdent (30) ; lorsqu'il décrit l'organisation du réseau routier (31) ; lorsqu'il rédige la longue note, paraphrase et résumé des 14 premiers chapitres du Livre V des *Commentaires* (32). On aura soin de remarquer que Morelly n'y expose en aucune façon sa théorie personnelle de la propriété, mais uniquement la « police » d'une collectivité soucieuse d'assurer le *bien-être* (33) à ses membres. Dans les dernières lignes de cette note, Morelly distingue lui-même entre la vérité de cette spéculation et le « faux de la pratique ordinaire » ; il marque ainsi l'objet de sa *Basiliade,* qui est de « faire voir d'où vient cette contrariété » (34). Il n'a pas écrit à proprement parler une utopie classique, décrivant une société idéale ou rationnelle ; il reprend, sur de nouvelles bases, la tradition des moralistes sociaux. Mais, au lieu de tenir pour acquise la corruption du cœur de l'homme et la réalité du « combat continuel » de l'homme « contre la malice de l'homme même » (35), comme il faisait en 1745, dans l'*Essai sur le Cœur* ; au lieu de prendre en considération les vertus sociales de politesse et d'équité et de chercher à les concilier avec la prudence et la stratégie mondaines, ce qui était l'essentiel du programme pédagogique, exposé dans le *Cœur humain* (36) ; dans la *Basiliade,* toutes ces apparences et ces mystifications sont récusées (37), et l'auteur montre qu'elles ne peuvent empêcher l'intérêt, c'est-à-dire la propriété, de dissoudre l'édifice social. Ce ne sont pas les *besoins* qui unissent les hommes entre eux, c'est l'amour. Ce n'est évidemment pas dans les *Commentaires royaux* qu'on pouvait trouver les éléments de cette mystique sociale ; aussi, dans ce sens, L. Naudin avait raison de dire que Morelly

« ne connaît pas l'organisation péruvienne » et qu'il a écrit « une impertinente rêverie » (38). La vérité est que l'utopie fondamentale de la *Basiliade,* la description d'une civilisation reposant sur le « pur amour », n'est pas d'origine péruvienne et que tout l'ouvrage va dans un sens opposé à celui où allaient les *Commentaires.*

Garcilaso, en effet, se réjouit de ce que les Espagnols aient apporté la religion chrétienne aux habitants du Pérou (39) ; il raconte comment les rois incas conseillèrent aux indiens de se soumettre aux blancs que les prophéties annonçaient (40) ; il s'indigne de la nudité des indiens avant l'arrivée du premier Inca et la déplore longuement (41). D'une manière générale, il éprouve de l'horreur et de la compassion pour les peuplades sauvages que l'Inca rencontre dans ses conquêtes (42). Enfin, l'homme de la nature, dans les *Commentaires* est représenté comme inférieur aux bêtes, en raison de sa cruauté et de ses usages d'anthropophage (43).

Au contraire, la *Basiliade* est un pamphlet anti-religieux. Le débarquement des Européens sur le rivage fortuné est, pour Morelly, l'occasion d'une description burlesque des ministres du culte (44) ; le pouvoir religieux est fustigé dans la relation de « l'Isle stérile » (45). Les habitants du royaume de Zeinzemin n'ont que faire des religions venues des « isles flottantes ». On s'est parfois indigné de ce que la *Basiliade* fît l'apologie de la nudité (46) ; c'est que Morelly raconte l'histoire d'un peuple nu, c'est-à-dire, d'un peuple comme en rencontrèrent les premiers conquérants du Nouveau-Monde. Derrière les hommes du continent fortuné, il faut que le lecteur imagine l'indien. Mais au lieu de se hâter de l'habiller, Morelly le garde comme il est ; et il justifie en droit cet état de fait (47). La nudité n'est pas le signe d'une misère, mais celui de la dignité naturelle. Rien n'est plus contraire à la pensée de Garcilaso de la Vega, lui qui a raconté les étapes historiques de l'accession des indiens à « l'honnêteté » ; Morelly contruit un mythe ; il crée un autre « nouveau-monde ». Et, à cet égard, Garcilaso de la Vega ne lui a pourtant pas été inutile. Ce descendant des Incas lui fournit, en effet, les matériaux historiques et la base authentique, qui étaient indispensables au récit mythique de la *Basiliade.*

Ainsi, lorsque Morelly met, dans la bouche d'Adel, le récit des origines du peuple de Zeinzemin (48), il a pu songer à une page de l'*Essai sur l'origine des connaissances...* de Condillac, mais il reprend aussi un schéma qui se trouvait dans les *Commentaires royaux.* On y voit un oncle de Garcilaso de la Vega lui raconter l'arrivée au Pérou du couple frère-sœur, enfants du soleil (49) ; on y apprend que le lieu d'où ils sont partis pour entreprendre de civiliser les indiens est devenu sacré (50). Ces précisions se retrouvent dans la *Basiliade* (51). Lorsqu'Alsmanzein meurt, il laisse à Zeinzemin, son héritier, un testament oral (52) ; c'était la coutume de l'Inca (53). Le thème de l'arrivée des bateaux espagnols aux rivages du Nouveau-Monde est fréquent chez les écrivains de la fin du XVII[e] siècle et du début du XVIII[e] : Fontenelle l'avait traité (54) ; il était dans les *Indes Galantes,* en 1735 ; dans *Alzire,* en 1736 et inspirait J.-J. Rousseau, en 1740, dans la *Découverte du Nouveau Monde* (55). L'un des auteurs que Morelly méprise, Boesnier, qui publia en 1752 le *Mexique conquis,* reprenait cette matière. Les « demeures mobiles », les « oiseaux marins », ces périphrases, qui, dans la *Basiliade,* désignent les bateaux, viennent de cette tradition (56). Mais Morelly suivait d'assez près le récit tel qu'il est dans Garcilaso de la Vega, en deux endroits (57) et il lui emprunte probablement l'épisode de l'enlèvement d'un indien par les espagnols, qui devient, dans la *Basiliade,* l'enlèvement de Zeinzemin (58).

Comme les Indiens étaient dévotionneusement attachés à leur Inca (59), ainsi le sont les insulaires de la *Basiliade* à Zeinzemin (60) ; les uns et les autres n'accordent aucun prix à l'or ou aux perles (61). Et surtout, le symbolisme solaire, essentiel à la théocratie de l'Inca, explique la place que Morelly lui donne dans le portrait de Zeinzemin. Il annonce les visites royales, à travers les provinces, en disant : « C'était même par ces révolutions bienfaisantes que se comp-

taient les années » (62) ; on peut voir également dans la troupe « brillante » des jeunes gens qui accompagnent le roi une allégorie des astres ; et dans la description du cheval de Zeinzemin, on retrouve quelque chose de celui du char du soleil, traversant les airs (63).

C'est probablement aussi sur le modèle du palais de Cuzco que Morelly a imaginé le palais de la Beauté : que fontaines et métaux précieux y soient prodigués, ce ne serait qu'une imitation fastidieuse (64). Voici qui est plus remarquable : les jardins du palais du Soleil à Cuzco étaient une sorte de conservatoire où se trouvaient représentés en or et au naturel les végétaux, les animaux, les hommes ; dans les greniers étaient serrés des grains de maïs en or (65). Morelly se saisit de ce modèle et l'interprète de manière à en faire l'expression de sa propre théorie de la beauté. Dans le palais qui lui sert de symbole à cet effet, se trouve une représentation en relief et en miniature de la surface entière de l'Univers :

> « Dans tout ceci la Nature, de concert avec la Beauté, s'est plue à se copier elle-même, ou plutôt c'est sur ces modèles qu'elle embellit l'Univers. » (66).

Sous l'aspect d'un parc primordial, toutes les formes et toutes les couleurs sont représentées ; les « fleurs immortelles » de ce jardin et leurs couleurs gagnent en quelque sorte le règne minéral et le colorent, et jusqu'aux plumages des oiseaux (67). Ainsi dans le palais de la Beauté de la *Basiliade,* comme autrefois dans le jardin du soleil, un monde incorruptible en raccourci garantit la réalité du monde corruptible.

Un dernier détail montrera combien il serait déplacé d'interpréter de manière positiviste et terre-à-terre la figure royale de Zeinzemin et d'y voir l'apologie de la monarchie paternaliste ou la préfiguration d'une forme quelconque de pouvoir totalitaire. Morelly ne pouvait songer à rien de ce genre ; son héros est une allégorie de la Vérité et de la Nature, de ce qui « préside à la réalité des Etres » (68) ; il enferme en lui « les divins originaux » de la certitude (69) ; de même que la raison humaine est un « miroir des grandeurs » de la « Raison suprême », « unique », « éternelle » (70). A condition d'avoir présente à l'esprit la mentalité religieuse des Incas, on ne risque pas d'imputer à Morelly une théorie politique, dont il ne se souciait pas le moins du monde. Il exprimait à la manière d'un européen d'alors ce que pensait l'indien, qui recevait le maïs provenant de la terre sacrée du lac Titicaca :

> « Si un Indien pouvait avoir un seul grain de ce maïs, ou de telle autre semence, qui fût venue de cette île, pour le mettre dans ses greniers, il croyait comme une chose certaine que de sa vie il ne manquerait de pain. » (71).

Chez Morelly, comme chez Garcilaso de la Vega, la vie se distribue à partir d'un réservoir incorruptible et sacré. Sur ce point, les *Commentaires royaux* sont une source importante de l'utopie de la *Basiliade.* Car, pour ce qui regarde les institutions de vie collective des Péruviens, Morelly n'avait pas besoin de recourir au chroniqueur inca, il lui suffisait de lire les notes de Mme de Graffigny aux *Lettres d'une Péruvienne,* dont la première édition est de 1747 (72). La *Basiliade* reproduit précisément celles qui ont rapport aux travaux en commun (73) et aux *tambos* (74) ; la vingtième lettre mettait clairement en évidence ce qui distingue l'organisation collectiviste des Incas, qui obligeait le souverain « de pourvoir à la subsistance de ses peuples » (75), de celle des royaumes d'Europe, où les sujets nourrissent leurs princes (76), qui en revanche répandent des libéralités sur un petit nombre de privilégiés (77). Mme de Graffigny exprimait sans détours la cause des malheurs et des vices de l'Europe :

> « Les crimes et les malheurs [viennent] presque tous des besoins mal satisfaits » (78).

Ce sont ces thèmes que Fadhilah développe devant Zeinzemin, lorsqu'il décrit l'état de l'Europe (79).

Il y a donc des rapprochements à faire entre les *Commentaires royaux* et la *Basiliade,* et l'on peut même les multiplier, selon l'expression de G. Chinard ;

mais ils ne devraient porter que sur la vision religieuse du monde, chez les Péruviens ; quant aux institutions sociales, mises en place par les rois incas, elles avaient été commentées, dans un sens politique, bien avant Morelly ; et c'est dans ce mythe social péruvien qu'il puise ; faire consister l'originalité de la *Basiliade* en une simple reprise de ces lieux communs serait donc une inexactitude. En conclusion, il faut dire, au contraire que ce que Garcilaso de la Vega a transmis à Morelly fut *qualitativement* très important : la réalité historique d'un peuple, aux origines fabuleuses, entrant en contact avec un monde qu'il ne comprend pas. C'est la structure fondamentale de la *Basiliade* : la découverte du vieux monde se fait par les yeux d'un peuple nu, à partir d'un rivage fortuné. La plupart des utopies imaginent un intrus qui débarque et visite ; avec Morelly, l'utopie est d'abord un mythe sacré, au cœur duquel le lecteur se trouve immédiatement plongé. Aussi n'est-il pas important que Morelly ait puisé dans les *Commentaires royaux* sa thèse sur la propriété ; ces chroniques lui fournissent beaucoup mieux : des détails de mœurs qui font d'un peuple imaginaire un peuple historiquement vraisemblable, auquel chaque lecteur se sente mêlé.

3. LE MYTHE DE BIDPAÏ.

Le deuxième grand mythe de la *Basiliade* s'appuie, lui aussi, sur un monument historique : la *Bibliothèque Orientale,* d'Herbelot (80).

Il est bien souvent question de Bidpaï, ou Pilpay, dans les notes de l'épopée et, la plupart du temps, ce sage vizir du roi Dabschelin (81), n'est qu'un prête-nom (82). Mais Morelly consacre à la *Vie et aux ouvrages de Pilpai* une partie de sa *Lettre* à la sultane reine (83). Cette notice n'est qu'en partie fantaisiste et elle témoigne d'une lecture attentive du savant dictionnaire d'Herbelot, que curieusement Morelly appelle Bordelot ; d'autre part, Morelly a eu entre les mains *Les Contes [...] de Bipdaï,* traduits par A. Galland et publiés en 1724 (84). C'est que la fable, ou l'apologue, est plus qu'un genre littéraire pour les esprits en cette première moitié du XVIIIe siècle. Crousaz, dans son *Traité de l'éducation des enfans,* en 1722, croit à la valeur pédagogique du merveilleux (85). Le *Guardian,* traduit en français en 1723, sous le titre de *Mentor moderne,* approuve lui aussi les Fables et consacre à cette occasion un long plaidoyer en faveur des animaux. Après avoir cité un fabuliste arabe, Ovide, la Bible ; après avoir fait remarquer la bonté des orientaux, en général, pour les bêtes, l'auteur cite la fable de Bidpaï, l'*Homme et la couleuvre* et commente ;

> « La plupart des réflexions, qu'on vient de voir sont mises dans le jour le plus agréable par Pilpai fameux Auteur de Fables Indiennes... » (86).

Voltaire, lui-même, à l'article *Fables* de son *Dictionnaire philosophique,* près de dix ans après la publication de la *Basiliade,* reconnaît qu'elles constituent « une peinture vivante de la nature entière » ; et ce n'est pas La Fontaine qu'il allègue, mais le *Livre des Juges* (87). Au même moment, à la veille de la mort du Dauphin, Edme-Louis Billardon de Sauvigny dédiait à l'héritier de la couronne de France des *Apologues orientaux,* qu'il attribuait à Amed ben Mohamed (88) et qui représentent un traité de gouvernement, fondé sur les lois de la nature (89). Ce n'était donc pas absurde et insignifiant de se réclamer de Bidpaï et de la tradition de sagesse politique orientale ; on croyait alors tellement en la réalité, en l'authenticité de cette littérature, que G. Chinard a trouvé, dans le *Nouveau Dictionnaire historique,* la *Basiliade* rattachée aux *Fables* traduites par Galland (90).

Au reste, les précisions fournies par Morelly sur l'œuvre prétendue de Bidpaï ne manquaient pas de vraisemblance. Il présente les *Isles flottantes* comme le véritable *Homaioun-Nahmeh* ou *Giavidan-Khird* (91), plus exactement comme la seconde version, dépourvue d'animaux symboliques, du Testament de Huschank (92). La *Bibliothèque orientale* fournissait pour chacune de ces allusions un article détaillé ; leur combinaison et leur utilisation seule était de l'invention de Morelly (93). Il a également recouru à cette source féconde pour fabriquer les

vocables orientaux dont il décore son épopée : *Badi* et *Abriz* figurent bien dans Herbelot avec le sens que leur donne Morelly (94). Pour les noms du héros, Zeinzemin, il a combiné l'article *Zein* et l'article *Zemin Bous* de la *Bibliothèque orientale* ; il a trouvé le nom du père de Zeinzemin à l'article *Zeinalzaman* :

> « C'est l'Epithète, ou le titre qui se donne aux Hommes illustres en général. Mais, c'est en particulier le nom d'un Monarque universel de la Terre, du nombre de ceux qui ont régné avant le siècle d'Adam... »

Et à l'article *Soliman,* Herbelot précise qu'il y eut, d'après les mythologues orientaux, quarante *solimans,* ou monarques universels, avant la création d'Adam. Ainsi, par Garcilaso de la Vega, la *Basiliade* se rattachait aux mythes péruviens des fils du soleil ; par le nom d'Alsmanzein, elle peut être reliée aux époques préadamites. Il semble que ces remarques nous permettent de partager un peu les rêveries de l'auteur, quand il écrivait son œuvre.

Le nom d'Adel est moins suggestif, on le trouve dans Herbelot à l'article *Adl,* comme ayant appartenu « à plusieurs princes Musulmans ». Zavaher, le nom de la femme de Zeinzemin, n'a pas été difficile à imaginer, il est en toutes lettres dans la *Bibliothèque orientale,* sous la forme *Zauaher.* Le nom du sage européen Fadhilah est le singulier de *Fadhail,* les vertus ; il lui convient particulièrement, puisqu'Herbelot écrit :

> « Les orientaux disent aussi communément que l'homme vertueux n'est étranger en aucun pays. » (95).

Une longue note de la *Basiliade* sur les *Dives* (96) peut paraître insipide à qui n'a pas contrôlé l'article *Div* et l'article *Péri* de la *Bibliothèque orientale.* En effet, les Dives sont des génies méchants ; les Péris, semblables aux Fées, sont moins hostiles à l'homme. Morelly a donc absolument inventé les Dives féminines et bienfaisantes de son épopée, il n'est rien de tel dans la mythologie orientale. L'optimisme religieux morellien ne pouvait trouver dans les mythes des nations réelles, péruviennes ou orientales, aucune figure convenable : il a fallu en créer, c'est la raison pour laquelle Morelly se justifie dans sa note. Outre ce coloris verbal répandu dans son œuvre, il a tiré profit de la proximité des fables de Bidpaï avec celles de La Fontaine, pour en utiliser les thèmes, de façon allusive ou au contraire par paraphrase. Dans l'*Essai sur le Cœur humain,* était cité, comme « maxime fondamentale de la société », un vers de l'*Oiseleur, l'autour et l'alouette* (97) ; sur le même motif de la solidarité, le cheval ainsi que le chien apparaissent dans la *Basiliade,* renvoyant aux deux Fables : *Le cheval et l'âne* et *L'âne et le chien* (89). Ici, c'est le *Rat et l'éléphant* (99) ; ailleurs, l'allusion est plus discrète : peignant le désespoir des habitants du continent fortuné, lors de la disparition de Zeinzemin, Morelly écrit :

> « Tout l'empire ressemble à une Contrée ravagée par la peste : plus de jeux, plus de plaisir [...] tout le monde semble avoir oublié les besoins les plus pressans d'une vie qu'on néglige de conserver (100).

Il s'agit des *Animaux malades de la peste* ; mais, La Fontaine ne s'est pas là inspiré de Bidpaï : Morelly n'y regarde pas, tout fabuliste lui est un. Outre ces allusions rapides, la *Basiliade* paraphrase deux fables ayant un berger pour héros, le *Berger et le Roi,* qui vient de Bidpaï ; le *Berger et la mer,* qui vient d'Esope (101). Il est impossible de savoir à quelles réalités autobiographiques ce long développement fait peut-être allusion (102).

Il y a donc un mythe de Bidpaï, dans la *Basiliade,* en ce sens que le nom du sage indien, comme aussi du reste celui de Pythagore (103), sert de symbole à « des vérités qui ne sont pas bonnes à dire à tout le monde » (104) ; Bidpaï, et en général toute la tradition des fabulistes, c'est la sagesse, vaine conseillère, venue d'un Orient fabuleux et cependant historique ; c'est la sagesse des philosophes gymnosophistes, des bramines, des brachmanes ; tout un ensemble de mythes culturels, où se glissait volontiers la libre-pensée des Lumières (105). Ayant ainsi clairement manifesté ses intentions « philosophiques », l'auteur de la *Basiliade* va les exprimer en des formes susceptibles de leur donner une certaine pompe.

4. LES FORMES DE LA *BASILIADE* : L'ÉPOPÉE, LA PASTORALE, L'ALLÉGORIE.

Dans son édition de *La Henriade,* O.R. Taylor consacre un chapitre à l'influence de cette célèbre épopée et il se garde bien d'y recenser la *Basiliade,* qu'au contraire, il place dans le sillage du *Télémaque* (106) ; Voltaire, dit-il, reste le maître du genre épique et s'oppose de toute son autorité à l'épopée en prose (107). C'est donc dans une voie peu fréquentée que s'engage la *Basiliade* qui est, après le *Mexique conquis* de Boesnier et la *Christiade* de de Labaume, une tentative pour adapter à la langue française le style de Milton (108).

Parce qu'il voulait faire ressortir son originalité, Morelly se moque, dans la *Lettre [...] sur la Vie et les Ouvrages de Pilpai,* des *Lusiades* de Camoens et du *Paradis perdu* ; pour la même raison, le *Mexique conquis,* dont la préface ne manquait pourtant pas de perspicacité, est globalement ridiculisé (109). Si l'on veut se placer au point de vue de son auteur, il faut donc examiner la *Basiliade,* dans ce qu'elle apporte de neuf et comme prenant le contre-pied de l'épopée traditionnelle.

La *Basiliade* raconte comment Zeinzemin, le roi d'un peuple innocent et heureux, enlevé par des envahisseurs européens, revient chez lui après avoir mesuré la turpitude des civilisations propriétaires qui fleurissent dans les Isles Flottantes, entendons l'Europe. Ce sujet n'est autre que celui de l'invasion du Pérou par les Espagnols : sujet moderne, certes ; mais surtout sujet traité de manière à déconsidérer les civilisés et les chrétiens. Par là déjà, la *Basiliade* défie l'idéologie conformiste de ses modèles et de ses prédécesseurs immédiats.

Evidemment, on trouvera dans la *Basiliade* toute l'ornementation épique conventionnelle : comparaisons, chars divins, déguisements, métamorphoses des déesses, tempêtes, et particulièrement un morceau de bravoure, qui se veut une allusion à la *Henriade* (110), rythme des aurores qui se lèvent, et l'inévitable : « Elle dit. Aussitôt... » (111). Mais le héros, Zeinzemin, se distingue du bouillant Achille, du rusé roi d'Ithaque et du pieux Enée : tracé sur le modèle des princes mythiques de l'Orient et sur celui des Incas, fils du Soleil, il est, de plus le protégé de divinités bienveillantes, sages, toujours d'accord entre elles. Ses épreuves, qui n'en font jamais le jouet pitoyable d'un absurde destin, le mènent jusqu'au Temple de la Vérité et l'action s'achève, lorsqu'il rentre chez lui, tel un nouvel Ulysse dans une Ithaque, où personne ne l'a oublié. Mille détails montreraient comment, sans cesse, la tradition gréco-latine est remise en cause.

Les deux épisodes des amours de Zeinzemin sont significatifs : le héros domine une première passion (112). Lorsqu'il éprouve la seconde, le bonheur, que lui accorde immédiatement Zavaher — à qui Morelly prête le langage de Didon (113) —, n'est pas salué par quelqu'orage et n'a pas pour occasion quelqu'épisode de chasse ; ce sont des amours de bergers, non pas de princes ; ce sont des amours licites (114). Les descriptions de la *Basiliade* s'opposent également aux descriptions épiques. Les batailles sont exclues ; les remplacent, une violente satire des carnages militaires (115) et des tirades contre les conquérants (116). « Mêlez ensemble l'incendie de Troye, et celui de Jérusalem ; et soyez sûr que ce sera un feu des plus terribles », conseillait Swift (117) ; Morelly fait flamber les livres « de Morale, de Controverse, de Jurisprudence, tous les papiers et parchemins [...] tous les habits de leurs Bonzes [...] et autres Bateleurs» (118) ; la Vérité met le feu au tas « d'or, de pierreries », à tous les symboles de la propriété (119). Au lieu des jeux pompeux d'Homère et de Virgile, la *Basiliade* offrait, sur la plage du continent fortuné, la parodie des cultes européens (120) ; le spectacle répugnant du banquet des envahisseurs (121). Par tous ces détails, la *Basiliade* récusait clairement l'épopée des Anciens.

L'opposition à Voltaire est moins nettement étalée : sans doute, remarque-t-on le choix de la prose et la division en quatorze chants, plutôt que celle en

douze des deux grands Anciens ou en dix de la *Henriade*. Mais surtout, Morelly propose pour modèles les Péruviens, que Voltaire tient pour des gens stupides (122) et une note de la *Basiliade* lui reproche d'avoir négligé, dans le *Siècle* de l'édition berlinoise en 1751, l'épisode des gants et de Milord Malboroug (123) ; cette attitude est d'autant plus inattendue que, dans le *Prince*, s'affichait plutôt de la sympathie (124) et que dans le *Code*, il semble qu'à nouveau s'esquisse une opposition, sur la personne de Pierre le Grand (125).

L'esprit de la *Basiliade* est donc défini parfaitement dans les premières lignes du *Code de la Nature :*

> « Je crois... [qu'on pouvait] bâtir sur un plan dans lequel il n'entrât rien des actions fougueuses, de ces événemens tragiques et sanglans, ni de ces avantures romanesques, que les grands Poëtes ont estimé [sic] dignes de leurs chants [...] on ne peut s'empêcher de les comparer à des Artistes qui décoreroient d'une riche broderie une étoffe de vil prix. J'admire la beauté de l'ouvrage et méprise la matière. » (126).

Comme s'il s'était plu à accumuler les obstacles devant le lecteur, Morelly a ajouté aux broderies épiques, celles de la Pastorale. Le *Mentor moderne* avait finement critiqué ce genre, pourtant séduisant : « ...les véritables sujets de l'Eclogue n'existent plus » (127) ; mais il avait aussi posé le dilemme où se débattent tous les chantres de l'âge d'or :

> « Si nous considérons la vie pastorale, comme elle étoit avant la naissance des arts et des sciences, nous la trouverons grossiere, et si nous la considérons telle qu'elle fut dans la suite, nous la trouverons pénible et malheureuse. » (128).

Mais il précisait aussi la convention fondamentale du genre :

> « On suppose, dans une Pastorale, la Nature humaine aussi peu corrompue qu'il est possible. » (129).

Aussi bien, Morelly, dès le début de la *Basiliade*, plaçant le continent fortuné, au sein d'un éternel été, le désigne comme la demeure « d'un Peuple que l'innocence de ses mœurs rendoit digne de cette possession » (130). Ce peuple n'est pas grossier, il moissonne (131), construit des routes (132). La campagne est une sorte de parc à la française, avec ses parterres et ses éléments architecturaux (133). Le décor naturel est stylisé : colonnades d'arbres, lambris célestes d'azur ou d'astres, ruisseaux au sable d'or et de pierreries (134). Mais, sauf dans l'épisode de la fable du berger et du pêcheur, où il est question de musette et de troupeau (135) et exception faite du mouton apprivoisé de Zavaher (136), jamais d'allusions précises aux travaux pastoraux : que ferait de ses moutons un peuple qui ne mange pas de viande (137) et qui ne se vêt pas de laine ? (138). C'est d'autre manière que le ton de la poésie pastorale se fait sentir dans la *Basiliade*. En général, dans la description des paysages, Morelly souligne la beauté naturelle d'un site, en ayant soin d'en marquer l'ordonnance (139) ; la grotte où se réfugie Zavaher et les lieux qui l'entourent en sont l'exemple le plus remarquable (140). Les abris champêtres où se rafraîchissent les travailleurs des routes (141) ; les moissons célébrées par des fêtes et des fleurs (142) ; les cohortes villageoises qui accueillent le prince (143) ; tout cela appartient à une esthétique champêtre proche de celle des peintres classiques et de leurs conventions à la fois nobles et séduisantes. Il n'est pas jusqu'au décor marin de la scène, où Zeinzemin rencontre, dans l'île de la Raison, de sages pêcheurs, qui n'appartienne au style de la pastorale marine, mis à la mode par Sannazar. Les éléments pastoraux de la *Basiliade* forment donc de véritables épisodes, des variations colorées sur une trame épique, en précisent le sens et nous font rêver à une race humaine qui ne serait ni grossière ni corrompue. Dans la *Basiliade*, la pastorale consiste beaucoup moins à décrire la vie des bergers ou à chanter leurs amours qu'à évoquer, dans le langage de la culture classique, la sagesse et la civilisation des peuples américains d'avant la colonisation.

La nouveauté de la *Basiliade* tient, enfin, dans l'usage qu'elle fait de l'allégorie. N'entendons pas ici, par ce mot, cette machine épique à personnifier les

abstractions ; comme ses prédécesseurs et ses contemporains, Morelly en abuse outrancièrement (144). L'allégorie, dont je veux parler, est une sorte de récit ou de description enfermant une allusion à des réalités politiques, sociales, littéraires ; c'est l'arme de la polémique, de la satire. Il n'y eut jamais d'épopées innocentes ; toutes eurent une fonction politique ou sociale, et la *Henriade* n'a pas échappé à cette espèce de loi du genre. Diderot pratiqua l'allégorie polémique dans la *Promenade du Sceptique,* dans l'*Oiseau blanc* et jusque dans *Jacques le Fataliste.* Jointes à une utopie en raccourci, les allégories malignes foisonnent dans les *Songes du chevalier de la marmotte,* qui, en 1745, défendent contre ses détracteurs et contre tous les rêveurs, en général, la diplomatie de Louis XV (145).

Quant à la *Basiliade,* elle évite les « applications » précises. Littérairement, philosophiquement, politiquement, Morelly vise, le plus souvent, des erreurs et non des personnes. L'analyse des récits allégoriques qu'il a prodigués, le montre. On peut distinguer : l'allégorie générale de l'œuvre, opposition des images de repos et de fixité aux images de flottement et d'inquiétude ; les allégories de notions et les allégories de réalités concrètes.

Les symboles qui expriment la trame allégorique de la *Basiliade* sont antithétiques : les malheureuses îles flottantes, les images marines (146), les bateaux et la civilisation maritime (147) s'opposent au minéral invariable du palais de la Beauté et à la fixité du continent fortuné (148). Le monde des îles flottantes est celui des détroits, des écueils, des tempêtes (149), monde dispersé et cloisonné. La Vérité, au contraire proclame l'unité (150) ; c'est que le peuple de la *Basiliade,* qui se méfie de la navigation maritime (151), incarne le repos immuable de la divinité (152). A la fin, la Vérité ferme son temple, simple réplique, et elle invite tous les penseurs à se réunir dans le palais de la Beauté et de la Nature, où se trouvent les originaux de toute réalité (153). De telles allégories n'ont aucune autre signification que morale et Morelly ne cherche pas à satiriser qui que ce soit.

Toutefois, certaines des allégories de la *Basiliade* paraissent devoir renvoyer à des réalités concrètes : l'île des plaisirs n'est pas une vague île de Cythère ; il s'agit, à coup sûr, de la débauche et des divertissements d'une grande capitale ; mais laquelle (154) ? Doit-on attribuer à une expérience personnelle de l'auteur la description allégorique des pays d'Europe ou à une tradition littéraire (155) ? Plus précise, mais plus mystérieuse, l'arrivée de Zeinzemin dans l'île de la Raison (156). Richard N. Coe avait signalé que ces pages, et particulièrement les deux fables qu'elles contiennent, avaient un sens autobiographique (157). Cette hypothèse est restée incontrôlable ; mais elle ne doit pas être abandonnée, parce que certains détails de l'épisode arrêtent l'attention (158).

Il y a donc, dans la *Basiliade,* des allégories de caractères très différents ; la plupart n'ont à peu près certainement, aucun sens caché ; celles de l'île des plaisirs et de l'île de la Raison et des pays européens sont susceptibles, dans quelques détails, d'une interprétation beaucoup plus concrète (159). Les contemporains n'ont pas pu ne pas soupçonner que cet ouvrage, malgré ses coloris traditionnels, en disant plus qu'il n'en laissait entendre.

On peut donc, à juste titre, soupçonner la *Basiliade* de recéler plus de sous-entendus qu'on se l'imaginerait ; et loin de voir dans ce livre une sorte d'ennuyeux traité de politique utopique abstrait et général, on serait mieux inspiré de le lire avec le souci de débusquer, autant que possible, les allusions qu'il renferme à toutes sortes de réalités concrètes. Et cela, d'autant plus que la *Basiliade,* par certains de ses aspects formels, se rattache à la littérature *badine.*

5. LES FORMES DE LA *BASILIADE :* LE GENRE BADIN (160).

Le trait le plus caractéristique et le plus général de cette littérature, encore méconnue, est d'émaner de cercles érudits et de clercs, qui élaborent, en recou-

rant aux techniques de l'érudition, des mystifications à des fins satiriques. Les lois du genre permettent d'expliquer le titre de la *Basiliade*, l'ensemble des textes qui en constituent le prologue et certaines des notes, qui accompagnent le texte de l'utopie.

Le véritable titre de la *Basiliade* est le *Naufrage des Isles flottantes* ; G. Chinard avait proposé qu'on le rattachât aux *Voyages de Gulliver*. Mais l'île de Swift vole, comme une sorte de bombardier lourd (161). Référence pour référence, je crois qu'il vaudrait mieux, dans ces conditions penser à un ouvrage latin de 1677, dont le *Journal des Sçavans* rendit compte (162). On y lisait qu'au XVᵉ siècle, une île s'était détachée du Danemark pour échouer sur le rivage des Flandres. Les Danois avaient réclamé des dommages et intérêts aux Flamands pour compenser la perte de ce territoire. Il y a dans cet épisode tous les éléments d'un thème badin : le détail rare, l'érudition, puisque l'auteur alléguait toutes les autorités anciennes, en faveur des « isles flottantes » et ce procès burlesque, mais authentique. Qui plus est, tout cela était écrit en latin et faisait l'objet d'un *extrait*, dans le *Journal des Sçavans*. Il est probable que Morelly a eu connaissance, sinon du livre de 1677, du moins de son sujet et qu'il avait dans l'esprit la réalité géographique du phénomène des isles flottantes, tant il a donné à son lecteur l'impression que les « îsles » infortunées ont une existence concrète (163). Le badinage consiste précisément à laisser croire au lecteur que le symbole, longuement développé, est dépourvu de toute base historique ; que les « isles flottantes » sont une invention et une fantaisie de l'imagination ; alors, qu'au contraire, des îles flottantes ont vraiment existé. Un autre détail permet de soupçonner mieux encore l'intention badine du titre de la *Basiliade*. Dans ses *Cinq Années littéraires*, Clément de Genève cite le 15 avril 1751 le début d'un poème sur le *Passage du Var* ; on y lit :

> « Cependant *Albion* sur ses Isles flottantes... » (164).

L'expression pouvait donc désigner les flottes d'un empire maritime et, en général, des envahisseurs ; elle convenait parfaitement aux peuples des « îsles flottantes » venant semer le désordre sur le continent fortuné. Faut-il aller plus loin et envisager que l'auteur a eu l'intention de manifester de l'anglophobie ? En tout cas, on interprétera, dans la même perspective de badinage et de plaisante érudition, les variations, auxquelles Morelly se livre sur les titres *Basileïde, Basiliade, Badeïde, Abrizéïde* (165). Railler les usages de librairie, se railler soi-même comme auteur, ce sont là également les procédés d'un genre où l'on ne peut se donner pour ce qu'on est, puisque la loi qu'il impose est une dissimulation de carnaval. Aussi Morelly écrit-il une page sur son anonymat :

> « ...il n'est pas nouveau de voir paroître des ouvrages sous un nom emprunté » (166)

et se moque-t-il de l'usage des titres pompeux, comme est celui de *Basiliade :*

> « ...souvent cette affiche fait tout le mérite de l'Ouvrage » (167).

Morelly feignait de présenter son livre comme une pochade contre *Basile*, le Louis XV de l'*Ecole de l'Homme*. Le genre badin consiste précisément à se moquer des gens, sur ce mode érudit et détourné.

Il en va de même, dans la dédicace de la *Basiliade* ; si on la prend au sérieux, elle ne peut faire allusion qu'à la Marquise de Pompadour ; qui serait, en 1752-1753, sinon elle, la suprême favorite ; mais si l'on s'en tient à cette interprétation, il est impossible d'admettre que Morelly ait cru devoir parler des « deux-cents fols », peints par Génard, dans son *Ecole*... La favorite et le roi font, en effet, bonne figure parmi ces fous (168). Comment comprendre la note de la *Basiliade*, où certaines « révolutions politiques » sont attribuées au caprice « d'un Moine », « d'une Maîtresse » (169) ? Si la « suprême Aseki » de la dédicace est la marquise, il faudrait admettre que l'auteur a mis ses espérances en elle, qu'il en attendait des subsides ; mais la *Basiliade* n'est pas précisément écrite à la louange de la monarchie française ni à celle d'un quelconque gouvernement.

Quel est donc le personnage à qui s'adresse Morelly dans son *Epître dédicatoire* et dans sa *Lettre* ? Tout d'abord, une dédicace fantaisiste appartient au genre badin ; par exemple, le *Mentor moderne* en propose une d'un auteur à lui-même (170) ; ensuite, la gravure qui ouvre le premier tome de la *Basiliade*, comporte un médaillon désignant le personnage représenté comme « l'Interprète et l'Auteur » des chants qui célèbrent la grandeur de « l'Auguste Vérité, Mère de la Nature » ; lorsqu'il a terminé la notice sur Pilpai, Morelly parle des événements qui lui ont procuré « l'honneur de devenir [l'] interprète » de la Sultane-Reine (171). Dès lors, pourquoi cette favorite, « Incomparable Houri » (172) ne serait-elle pas la Vérité, Mère de la Nature, dont Morelly est déclaré précisément l'interprète, dans le médaillon de la gravure. On s'aperçoit alors qu'il est possible de lire toute la dédicace comme une allégorie de la Vérité, qui se livre dans « ces jardins délicieux » à de « nobles amusemens » : tours qui désignent, dans l'affabulation de la *Basiliade*, le ciel de la divinité. De cette manière, on comprend également l'abondance de la lumière, dont l'image de la Suprême Aseki est environnée ; il suffit de se reporter à la description de la Vérité qui ouvre et à celle qui clôt la *Basiliade* (173).

On comprend plus aisément, dans cette hypothèse, que Morelly, pour plaire à la Vérité, fasse une revue critique de la littérature occidentale, après avoir raillé « la fausse politique » des rois (174). Tout ce que Morelly reproche aux écrivains, c'est de mentir ou de se tromper ; la censure qu'il fait des romans est motivée par leur morale de « beaux sentimens » et leurs « capricieuses maximes » (175). Si Morelly s'adresse à la Vérité, à qui son livre est réellement dédié, tout le prologue, sous le masque de la fantaisie, devient lisible. La situation de l'auteur paraît conforme à la thèse que développe son ouvrage : la seule puissance du monde est la Vérité. Aussi est-ce à la Vérité qu'il devait dédier la *Basiliade* et non à une favorite.

Après G. Chinard (176), Jean Dautry s'était demandé s'il fallait penser que Morelly offrait son livre à la marquise (177) ; il voyait, non sans raison, une allusion à l'Encyclopédie, dans la *Lettre*... (178), et la marquise protégeait l'entreprise philosophique. Mais il n'a jamais été possible de retrouver aucune trace de Morelly dans le mouvement encyclopédique. Ne vaut-il pas mieux, dans ces conditions, admettre, au moins provisoirement, que la *Dédicace* de la *Basiliade* appartient aux traditions de la littérature badine : ainsi, tout ce qui est dit à la gloire de « l'incomparable Houri », entendons la Vérité, se retourne contre la maîtresse du roi, dont on paraît pourtant faire l'éloge (179). Pour « les avantures du traducteur », la même démarche peut être suivie : le thème de Thamas-Kouli-Khan est certainement un badinage, mais le « roman », dans lequel il est inséré, demeure plus mystérieux.

Thamas-Kouli-Khan, ou Nadir-Schah, est un pâtre du Khorassan qui usurpa le trône de Perse ; après avoir guerroyé contre les Turcs, aidé de la Czarine Anna Ivanovna, il se soumit le Grand Mogol. Le siège et le sac de Dehli, dont parle Morelly, datent de mars 1739. Ces lointains événements avaient attiré l'attention (180), au moins du fait que les Français avaient des intérêts dans la Compagnie des Indes (181). Non seulement, il était possible de suivre les péripéties de la carrière du conquérant de l'Empire du Mogol, en particulier, dans la chronique du *Mercure de France*, consacrée aux nouvelles de l'étranger (182), mais aussi un certain nombre d'ouvrages, au moment même où Morelly écrivait les livres qui précèdent la *Basiliade*, traitaient avec précision de Thamas-Kouli-Khan. En 1742, on peut faire état de l'*Histoire de Thamas-Kouli-Khan*... de l'abbé de Claustre (183) et du *Parallèle de l'expédition d'Alexandre dans les Indes avec la conquête des mêmes contrées par Thamas-Koulikan*, de J.-P. Bougainville (184). Dans le travail de l'abbé de Claustre, qui a puisé aux meilleures sources (185), on apprenait que le conquérant des Indes orientales s'entourait volontiers d'européens, ingénieurs et officiers (186). Dans les deux auteurs, se trouvait le parallèle des deux conquérants : Alexandre et Thamas-Koulikan (187).

En 1746, l'abbé de Rochebrune, dans son *Espion de Thamas-Kouli-Khan...* (188) se montre un partisan de celui, dont il voudrait faire l'arbitre de l'Europe en guerre (189) ; il voit en lui un apôtre de la tolérance (190) et il fait l'apologie du sac de Delhi (191). C'est là qu'en 1758, Helvétius ira chercher le mythe d'un Thamas-Kouli-Khan civilisateur (192). Mais Morelly a lu encore le *Voyage en Turquie [...] avec une relation des expéditions de Thamas-Kouli-Khan* ; il s'agit d'un livre très documenté de J. Otter, de l'Académie des Inscriptions, publié peu avant la mort de son auteur, en 1748 (193). L'orthographe de la ville de Delhi y était discutée (194) et ce point de détail se retrouve dans la *Basiliade* (195). Le prologue de la *Basiliade* n'est donc pas un récit de fantaisie ; Morelly n'avait pas besoin d'avoir fait l'expérience personnelle des campagnes de Thamas-Kouli-Khan pour en parler pertinemment. En utilisant une documentation historique sérieuse, dans l'intention de donner plus d'apparence de vérité à une fiction pure et simple, l'auteur pratiquait une technique de « badinage ».

Le « roman », qui sert de cadre général à la *Lettre* à la sultane reine, présente des difficultés actuellement insurmontables. Il y a, dans ces pages, une utilisation des poncifs romanesques ; deux détails au moins, ne laissent, aucun doute. Les « avantures » commencent par la phrase :

« Destiné, par ma naissance, au métier des armes... » (196).

Diderot, en 1746-1747, écrivait aux premières lignes de la *Promenade du sceptique,* « Appelé par mon rang et par ma naissance à la profession des armes... » (197) ; il est possible qu'il se soit souvenu d'un tour de phrase du roman de Duclos, paru fin 1741, les *Confessions du Comte de xxx :*

« Etant destiné par ma naissance à vivre à la Cour... » (198).

Un second détail nous assure que la *Lettre* à la sultane recourt aux poncifs romanesques de façon précise. Dans l'*Histoire d'Emilie...* de Mme Méheust, publiée en 1732, un personnage se voit contraint, à la suite d'un duel, de fuir à l'étranger (199). Prévost utilisait le même cliché pour l'*Histoire du Comte de Rosambert,* au tome I, publié en 1728, des *Mémoires et aventures... ;* de plus le héros combattait chez les Turcs (200). Seul un dépouillement exhaustif de toute la littérature romanesque, jusque vers 1752, permettrait de mettre en évidence tout ce que les « avantures du traducteur » doivent aux conventions du genre (201) ; ces références devraient encore être complétées par l'examen des raisons qui ont amené Morelly à choisir tel ou tel épisode plutôt qu'un autre. On n'aurait pas grand peine à situer, dans la matière romanesque, le thème du sérail et du grand seigneur. *L'histoire d'une grecque moderne* se présente à l'esprit. Mais on voit moins pour quelles raisons Morelly insiste à deux reprises sur la castration : une première fois, le négrillon se voit mutiler par un requin ; une seconde fois, c'est le héros lui-même que menace un « fatal rasoir » (202).

Où Morelly a-t-il pris, et pourquoi, la « femme voilée », annonciatrice de « nouveaux dangers » ? Que signifie la signature d'un « nom illustre» mais « emprunté » que « l'aimable Nxxx » fait figurer an bas d'un billet (203). La littérature romanesque prend, vers 1750, le *petit-maître* pour héros (204) ; Morelly suit ce courant et semble à plaisir mêler des traits incompatibles, dans l'image qu'il dessine de son personnage. Que le *petit-maître* soit homme d'épée, c'est l'usage : qu'il soit docte et amoureux de livres est plus surprenant (205). Sa fidélité amoureuse l'est davantage encore ; les maximes philosophiques qu'il débite contre les conquérants (206) et contre le pouvoir politique (207), sa bienveillance à l'égard de son esclave noir (208) : bref son cœur et son esprit nous le révèlent comme un *petit-maître philosophe,* ce type précis de *petit-maître* que J.-N. Moreau, en 1757, dans le *Mercure,* appelle le « Cacouac » (209). C'est un badinage, que ce portrait tout en contraste.

Quant aux notes de la *Basiliade,* les unes sont sérieuses, mais d'autres relèvent de la convention « badine » de base : Morelly est censé n'être que le traducteur d'un ouvrage indien en persan, d'abord, puis en français (211). Le commen-

taire idéologique existe, ainsi que les notes techniques (212) ; il convient pourtant de se défier de certaines apparences.

Que Morelly ait eu conscience de feindre et de jouer le personnage du *commentateur* apparaît dans une note particulièrement « badine », puisqu'elle donne une clef inutile :

> « Je vais, comme la plupart des Commentateurs, hazarder quelques conjectures... » (213)

et, déclarant que les allégories de Pilpaï désignent les « Mogols, les Japonais... » (214), il ajoute : « on pourroit ici reconnoître quelques traits de nos Européens » (215). Une autre forme de la *note badine* apparaît lorsque Morelly dispute de la date où il faut placer Pilpaï. On se souviendra que, dans sa *Télémacomanie,* Faydit avait longuement et pesamment polémiqué sur les anachronismes de Fénelon (216). Morelly badine, lorsqu'il déclare qu'on donne à Pilpay deux mille ans, mais que d'autres « le font plus moderne » (217) ; ce qui peut s'entendre comme signifiant qu'il a l'âge de Morelly. A propos de Bucéphale, le cheval d'Alexandre, le badinage consiste à donner une succession d'hypothèses sur l'époque où vécut Pilpay : du temps d'Alexandre, peu après, ou à l'époque des « premiers qui entreprirent de monter un cheval » (218). Dire que Pilpay pouvait connaître Babylone, c'est proférer une évidence, puisqu'on faisait remonter la fondation de cette ville au deuxième millénaire avant l'ère chrétienne (219) ; mais en faire un disciple de Pythagore et son contemporain (220) ne peut se concilier avec l'hypothèse qu'il fut contemporain d'Alexandre.

Non seulement Morelly parodiait des commentaires, comme ceux de Faydit sur la chronologie du *Télémaque,* il s'inspirait très probablement encore des doctes et ferventes annotations de Duperron de Castera à sa traduction des *Lusiades* de Camoens (221). Ce dernier établit, en une longue note, que les Orientaux connurent la civilisation grecque (222) ; Morelly pouvait lire là aussi, que les *bramins,* héritiers des brachmanes (223) furent les disciples de Pythagore (224) et qu'ils s'abstenaient de viande (225). La *Bibliothèque orientale* ne fournissait aucun renseignement de ce genre sur Pythagore ; et d'autre part, puisqu'il est probable que ce soit aux *Lusiades* que le prologue de la *Basiliade* fasse allusion (226), il y a tout lieu de penser que Morelly a lu, dans la traduction de 1735, l'épopée portugaise. L'édition de Duperron de Castera lui fournissait, en outre, un modèle pour une autre forme de notes badines : les notes élogieuses.

« *Nil molitur inepte* », concluait Duperron de Castera, après une explication très peu convaincante, qui devait prouver que la Vénus du chant IX des *Lusiades* est l'allégorie de la Religion (227). C'est dans ce style que Morelly se justifie — justifie Pilpay — de faire parler la Ruse en des termes que Zeinzemin ne peut comprendre (228) ; ailleurs, a-t-il oublié de parler de la navigation dans les états du continent fortuné, il s'en excuse sur un précepte d'Horace (229). A plusieurs occasions Morelly souligne le talent de « Pilpay » (230) ; quelques pages avant de finir, il dépasse la mesure : « Tout est grand et sublime dans la *Basiliade...* » (231) ; la dernière phrase de cette note invraisemblable paraît livrer la clef « badine », puisque Morelly déclare que la *Basiliade* fournit des sujets aux meilleurs peintres modernes :

> « Je ne doute pas qu'il [Pilpay] n'ait fourni de quoi exercer nos plus faibles pinceaux... » (232).

Lire la *Basiliade* sans prendre garde aux formes dont elle est vêtue : de l'épopée aux fantaisies du badinage, c'est donc risquer d'alourdir et de dépoétiser une œuvre qui a la grâce baroque des mélanges de tons et d'inspiration ; davantage, c'est négliger l'âme même de cette entreprise utopique. L'auteur avait rêvé, en subvertissant de fond en comble la littérature occidentale, de récuser toute civilisation. En 1750, J.-J. Rousseau lui avait donné l'exemple. Mais, considérée sous l'aspect de ses formes, la *Basiliade* ne révèle pas seulement sa signification satirique et sa volonté de dérision ; il ne faut pas négliger tout ce qu'elle doit au *Télémaque* et, au-delà de ses formes littéraires, à la pensée profonde de Fénelon.

6. LES FORMES DE LA *BASILIADE* : INFLUENCE DU *TÉLÉMAQUE*.

A. Chérel n'avait pas manqué de signaler ce qu'il croyait des traces d'influence de Fénelon sur le *Prince*... de Morelly (233) ; mais sans pousser ses réflexions jusqu'à la *Basiliade*. Examinons d'abord les raisons qui donnent lieu de croire que Morelly pouvait s'intéresser au *Télémaque* de Fénelon ; puis après avoir mis en lumière les détails formels de la *Basiliade* qui viennent du célèbre poème en prose, il sera nécessaire de faire ressortir en quoi Morelly s'oppose au *Télémaque*.

En général, le *Télémaque* était, vers 1750, une œuvre encore très lue (234) ; mais plus particulièrement, elle regardait les pédagogues : l'abbé de Saint-Pierre souhaitait l'extension de la formule du roman de Fénelon pour instituer les enfants à la vertu (235). Crousaz partageait le même point de vue (236). Morelly, entre 1742 et 1745, pourtant favorable à l'usage des romans pour former les jeunes gens, ne fait aucune allusion au *Télémaque*. Mais à partir de 1747, on publie les textes politiques du prélat (237) ; en 1752, La Beaumelle reprend les problèmes soulevés par la querelle quiétiste (238) ; et, vers le milieu du siècle, le royaume paraît assez proche de l'idéal fénelonien :

> « Conquérents blâmés, avidité de réaction contre Louis XIV et de réformes utiles, une paix prolongée, ou des guerres qu'on ne prend point au tragique [...] Stanislas le Bienfaisant, Louis le Bien-Aimé : il ne manque à cette réalisation du *Télémaque* que des lois contre le luxe, et cet amour de la simplicité antique ou quiétiste, qui tenait si fort au cœur de l'archevêque » (239).

Politiquement, le *Prince* de Morelly se situait déjà dans cette atmosphère. Mais la *Basiliade* en 1753, suit le courant fénelonien, de manière beaucoup plus profonde et nuancée. Il est évident qu'écrire une « épopée » romanesque en prose, en 1753, c'était rappeler nécessairement le souvenir de l'entreprise littéraire du *Télémaque* et de ses imitations célèbres : les *Voyages de Cyrus* et le *Séthos*. D'autant plus que Morelly offrait l'occasion de faire des rapprochements entre son ouvrage et celui de Fénelon.

En effet, à la ville de Salente, que Mentor organise selon le système de l'utopie libérale, Fénelon avait opposé la Bétique, qui « semble avoir conservé les délices de l'âge d'or » (240). Morelly a dû avoir conscience qu'il reprenait à ce modèle bien des traits qu'il n'a pu trouver dans le mythe péruvien : l'horreur de la politesse européenne, la communauté des biens (241) et le merveilleux climat de l'Andalousie, qui formait la base réaliste de celui du continent fortuné, avec ses « arbres toujours verts » (242). Fénelon avait précisé que le printemps et l'automne, c'est-à-dire les fleurs et les fruits, se mariaient en un « hymen » qui durait toute l'année (243) ; la formule avait été reprise pour l'île de l'utopie heureuse du *Cleveland* (244). Morelly semble bien la reprendre à son tour, en parlant des « fruits délicieux, toujours renaissans et toujours annoncés par des fleurs » (245). Le peuple de la Bétique, contrairement aux péruviens (246), a renoncé aux mines d'or et d'argent ; de même, le peuple de Zeinzemin (247). Ces deux peuples de l'âge d'or n'utilisent le fer que pour les travaux de la paix (248) ; les péruviens ignorent le fer (249). Il semble bien que l'animosité de Morelly à l'égard de la navigation ait trouvé dans la civilisation de la Bétique une référence et une autorité :

> « Nous avons souvent voulu leur apprendre la navigation, écrit Fénelon, et mener les jeunes hommes de leur pays dans la Phénicie, mais ils n'ont jamais voulu que leurs enfants apprissent à vivre comme nous. » (250).

Dans la *Basiliade*, la Ruse et ses aides incitent les habitants des îles flottantes à aller envahir le continent fortuné : les flottes sont prêtes et, « avec le ravage », elles porteront « leurs pernicieux exemples » (251). Le chant XIII contient une tirade méprisante, spécialement adressée aux nations maritimes (252) ; s'agit-il de corrompre le sage gouvernement de Zeinzemin ? La Ruse lui conseille de

construire des vaisseaux de haut-bord (253). Dans la description du chantier naval, où se préparent les flottes d'invasion du « continent de la nature » (254), tous les termes employés sont dépréciatifs ; la navigation est, dans la *Basiliade,* l'allégorie de l'âpreté au gain et de l'inquiétude (255). Entre Salente et la communauté de la Bétique, Morelly avait donc opté pour la civilisation hostile à la navigation.

Outre ce paysage fondamental de l'utopie pré-industrielle, Morelly doit à Fénelon, en tant que relais des formes épiques d'Homère et de Virgile, des détails d'affabulation. Ce ne peut être aux caravelles des conquistadors que Morelly songe, lorsqu'il décrit les navires des européens comme de « prodigieux oiseaux marins [...] secondés de leurs aîles et de leurs nageoires » ; ces bateaux à voile et à rames sont ceux du *Télémaque* (256).

Au seizième livre du *Télémaque,* Iris est envoyée par Minerve au camp des alliés du roi Idoménée ; elle fend l'immensité, « laissant après elle une longue trace de lumière » (257) ; la Beauté, dans la *Basiliade,* descend vers Zavaher, « en laissant une longue trace de lumière » (258). L'île de Calypso, comme l'île de Chypre, deux îles de volupté, sont protégées par des abords difficiles (259). De même, l'île des plaisirs de la *Basiliade* est « environnée d'une mer orageuse, pleine d'écueils et de gouffres absorbans » (260). Comme l'île de Chypre (261), elle jouit d'un sol « gras et fertile », l'air de la première est « doux », rend les corps « lâches et paresseux », inspire une « humeur enjouée et folâtre » (262) ; celui de la seconde est « fort varié » : il assoupit et sa « vivacité donne des vertiges » (263).

Le motif esthétique du paysage-jardin se trouve dans le *Télémaque* (264) et l'abbé Prévost, admirateur de ce roman, s'en est souvenu (265). Morelly continue cette tradition, on l'a vu. Le point de perfection de cette esthétique est marqué par la description de la grotte de Calypso, chef-d'œuvre de la *belle nature.* La *Basiliade* tire profit de ce thème pour la description de la grotte royale, qui sert de palais à Zeinzemin : même situation voisine de la mer, mêmes aperçus sur des « lointains charmans », même « labirinte de grotes », mêmes berceaux de verdure où sont retenus « une infinité d'oiseaux » : ce sont des « lieux enchantés » (266). La grotte, où se réfugie Zavaher pour exhaler ses plaintes amoureuses, est décrite selon la même technique : voûte de cristaux et de coquillages, fraîcheur conservée grâce aux feuillages qui forment une tapisserie ; perspective ouverte sur la campagne-jardin et sur la mer, horizon de collines, ruisseaux courants (267). Cette fusion dans un même tableau d'éléments esthétiques, fournis par la nature, avec le goût de l'homme qui les ordonne et les complète, ce goût de « majestueuse simplicité » (268), c'était là une des leçons les plus importantes pour l'hypothèse utopique de Morelly. Une civilisation authentique était possible, dans l'imaginaire, grâce à la combinaison du monde mythique de Calypso et des paysages de l'Andalousie du *Télémaque.* En méditant le roman de l'archevêque de Cambrai, Morelly apprenait à dépasser les conventions vieillies de l'épopée classique.

Bien mieux, il semble qu'il ait songé à refaire un autre *Télémaque,* non seulement parce qu'en général, il récuse la morale de l'esclavage religieux, qui est celle de l'épopée traditionnelle ; non seulement parce qu'il élimine le fastueux appareil guerrier et sanglant des combats homériques, des jeux, des cérémonies superstitieuses ; mais parce que très précisément, il *corrige* certains des détails qu'il emprunte délibérément à Fénelon. Ainsi on ne peut manquer d'être frappé par le parallèle du groupe Télémaque-Mentor avec le groupe Zeinzemin-Fadhilah. Et Morelly donne à son sage européen cette « noble indifférence » aux malheurs (269), qui est préconisée à deux reprises par Mentor : « ...montrez, dit-il, un cœur plus grand que tous les maux qui vous menacent » (270). Cependant, Morelly prend soin de souligner son désaccord avec la morale du *Télémaque,* en utilisant, à cette fin, certains de ses épisodes, qu'il transforme de fond en comble.

Au cours de l'une des tempêtes qui affligent Télémaque, les marins et le pilote chypriens pleurent sur les « délices » qu'ils vont perdre en mourant : leur vicieuse civilisation en fait les victimes des éléments. Le vertueux Télémaque prend alors le gouvernail en main et commande l'équipage ; le navire est sauvé (271). Au chant VI du *Télémaque,* une autre tempête contraint Mentor et Télémaque à sauter à la mer pour sauver leurs vies : un mât flottant les amènera sur la plage de Calypso (272). Dans son chant XI, Morelly a combiné, en s'en moquant, ces deux pages du *Télémaque* : les marins, qui voulaient dévorer Fadhilah, sur qui le sort était tombé, sont terrorisés par l'ouragan ; Zeinzemin s'empare du timon, mais « cette puissante machine » se brise dans ses mains (273) ; et sur ce point déjà, Morelly se distingue de Fénelon. Mais de plus, Zeinzemin s'adresse à l'équipage et l'invite à se suicider par noyade :

> « Il dit, et s'élance d'un saut léger dans la mer.» (274).

Si, par deux fois, Mentor se jette à l'eau et y entraîne Télémaque, c'est toujours pour de pieuses raisons : sauver sa vie, car c'est une obligation morale ; et sauver son âme, par la fuite (275). Tout en se souvenant de ces épisodes, Morelly les réemploie donc, non sans un certain humour. La comparaison du rêve que Vénus envoie à Télémaque avec celui que la Ruse déploie aux yeux de Zeinzemin (276) fait encore voir comment la *Basiliade,* utilisant des pages célèbres de l'œuvre de Fénélon, les transpose dans un système de morale différent : dans *Télémaque,* le mal c'est l'amour et les femmes (277) ; dans la *Basiliade,* le mal c'est Salente, l'industrieuse ; ou le profit de la civilisation maritime et commerçante de Tyr. Aussi, tout ce qu'insinue la Ruse, dans l'esprit endormi de Zeinzemin, représente la civilisation idéale des libéraux : l'industrie et le commerce.

Morelly en écrivant la *Basiliade,* épopée ou « roman », s'est souvenu du *Télémaque.* Il semble même que ce soit à cette œuvre qu'il pense, lorsque, dans la *Lettre* à la sultane reine, il écrit :

> « ...celui-ci fait un fort honnête homme de son Héros, fort zélé pour le bien de ses Sujets, mais entiché de mille préjugés... » (278).

Ne s'agit-il pas de Télémaque, formé par Mentor au respect de tous les préjugés moraux, sociaux, politiques, religieux. Ce Héros, déclare Morelly, deviendra « la dupe du premier hipocrite », c'est-à-dire, des prêtres ; tout lecteur du *Télémaque* se rappelle avec quelle insistance Fénelon enseigne le respect et la crainte des dieux, avec quel faste il évoque les sacrifices aux dieux.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que Morelly ait eu dans l'esprit le modèle fénelonien d'exposé, sous la forme épique et narrative ; A. Chérel a indiqué que l'année 1752, soit celle où Morelly compose sa *Basiliade,* paraissait, d'une part, un pastiche pur et simple du *Télémaque,* les *Avantures d'Ulysse dans l'île d'Aeaea* ; et d'autre part, *l'Entretien d'un Européen...* (279).

*
* *

Toutes ces remarques sur les formes de la *Basiliade* appellent une conclusion : cette œuvre est, pour une large part, une reprise inversée de modèles illustres et, pour cette raison, elle relève de ce que Bakhtine entendait par littérature « carnavalesque ». Et cet aspect est plus frappant encore si l'on songe aux renversements ironiques de l'*Utopie* de More décelables dans la *Basiliade.* Utopia n'était accessible que par une passe connue des seuls utopiens ; le continent fortuné sur lequel règne Zeinzemin est, au contraire, largement accueillant et sa vaste plage est « exempte de funestes écueils » (280). Utopia enferme en son sein maternel un lac tranquille : la terre protège l'eau intérieure. La *Basiliade* retourne cette représentation comme un gant : la terre, ni rempart ni clôture, baigne dans l'eau extérieure.

Second renversement de l'utopie de More : Utopus le conquérant crée *Utopia* en coupant l'isthme qui rattachait Abraxa au continent ; la *Basiliade*

s'achève par le contraire d'une déchirure. La Vérité, loin d'insulariser le continent, le rattache à la presqu'île de la Beauté et l'isthme est dégagé de sa barrière de monts infranchissables (281). Ainsi à l'utopie de la séparation s'oppose et répond celle de la réunion ; en même temps qu'il opère un *renversement* badin du modèle auguste de l'*Utopie,* Morelly caractérise son projet. La contestation du thème de la déchirure, thème utopique traditionnel, se trouve ainsi au centre de l'utopie de la *Basiliade* et cette contestation nous invite à mieux mesurer encore l'importance du titre : « Isles flottantes ». C'est le monde où nous vivons qui est « insularisé » ; l'utopie, elle, est le continent ; c'est-à-dire, la vérité et l'ordre. Et que l'on ne s'étonne pas de ce que la *Basiliade* démente ainsi l'*Utopia* de Th. More. Dans ce grand livre humaniste, il y avait une apologie de la conquête : « la guerre la plus juste et la plus raisonnable est celle que l'on fait à un peuple qui possède d'immenses terrains en friche... » (282). Ayant à cœur de faire des « Américains » les vrais hommes de la nature, l'auteur de la *Basiliade* ne pouvait ni leur donner les mœurs guerrières des nations colonisatrices ni tolérer que la colonisation des vastes terres américaines fût justifiée.

Nous voici donc amenés, par l'examen du sens des formes de la *Basiliade,* à l'examen de son idéologie.

7. L'UTOPIE DE LA *BASILIADE :* LE PUR AMOUR.

Par opposition à toutes les utopies, la *Basiliade* n'est pas une description de formes institutionnelles, elle est dépouillée de toute fantaisie pittoresque qui puisse la caractériser matériellement : c'est que la *Basiliade* est l'utopie de l'âme ou du cœur humain. Lorsqu'il préparait l'*Essai sur le Cœur humain,* Morelly, méditant l'*Art de se connaître...* de J. Abbadie, y découvrait le fait moral du « Vuide du Cœur » :

> « Si donc il est nécessaire que le Vuïde de nostre cœur ne soit point rempli par les creatures, il est necessaire que nous desirions infiniment ; c'est-à-dire, que nous nous aimions sans mesure nous-mêmes. » (283).

Par conséquent, pour remplir ce vide et par une « volupté d'orgueil », l'homme veut posséder :

> « C'est une volupté d'orgueil que de se plaire à s'approprier ou des biens qui ne nous appartiennent pas, ou des qualités qui sont en nous, mais qui ne sont point nôtres [...] [l'ame] trouve [...] une espece de plaisir bien sensible à dépouiller les autres de cette gloire pour s'en revêtir elle-même. » (284).

L'idée d'appropriation, entendue au sens le plus large, se retrouve dans l'*Essai sur le Cœur humain,* non seulement comme contraire à l'esprit de la Religion, mais comme conséquence des passions :

> « Considérons un moment ce qui éloigne les hommes de croire et de pratiquer la Religion. C'est tout ce qui les détourne de l'équité naturelle, et qui les engage à s'approprier ce qui est commun à toute la société ; des passions impétueuses et brutales... » (285).

Quelques pages plus loin, même thème : l'âme cédant aux passions

> « ...est obligée de s'approprier tout au préjudice des autres » (286).

Passer de cette constatation que l'homme s'approprie, à la certitude qu'il doit imaginer sa désapropriation, c'est le mouvement spécifique de l'utopie morellienne. Hors la voie mystique du dépouillement, il n'existe nulle part ailleurs de modèle culturel de cette démarche : c'est donc là qu'il faut admettre que Morelly est allé chercher la matière de son utopie. Essayons de suivre l'itinéraire de l'auteur de la *Basiliade.*

Il est remarquable qu'en 1745, Morelly, parmi les passions : orgueil, envie (287), ambition, avarice, vengeance (288), place aussi l'amour (289). Il lui a consacré des développements spéciaux, dans un esprit libéral. Il en reconnaît la puis-

sance et le danger, mais il croit qu'il est possible de l'endiguer, sans qu'il prétende l'extirper du cœur (290). Il est d'autant plus étonnant que l'amour soit, ailleurs, assimilé à ces passions « impétueuses et brutales », qui ruinent l'ordre social (291). Mais, le pessimisme de la tradition religieuse, tel qu'il se manifeste, dans Abbadie, par exemple (292), n'explique pas à lui seul l'attitude de Morelly, en 1745. Le même pessimisme existait dans un livre qui n'a rien de religieux, l'*Essai historique et philosophique sur le goust* de Cartaud de la Villate (293). L'auteur décrit l'homme antérieur à la civilisation et limité aux besoins fondamentaux ; il montre comment l'amour conduisait à la violence et aux déguisements. Puis, il oppose l'intérêt à l'amour :

> « ...l'intérêt vint établir son emprise sur l'amour : l'un venoit d'un seul besoin pressant et continuel, et l'autre n'étoit qu'une flamme passagère, qui ne pouvoit naître que dans un cœur vuide [...]. L'amour et l'intérêt concertoient la ruine de cette société naissante. Tous se croisoient dans leurs plaisirs ou dans leurs besoins.» (294).

L'amour est ici analysé comme une passion à la fois anti-sociale et de moindre virulence que l'intérêt. Cartaud rejoint, à sa manière, la psychologie d'Abbadie. Que deux esprits aussi différents se rejoignent, malgré leurs divergences fondamentales, cela montre le climat culturel, où vit celui qui écrivait l'*Essai sur le Cœur.* Tout l'incitait à penser que l'ordre social ne pouvait subsister que par une disposition expresse de la Providence. C'est ce qu'il déclare, d'ailleurs, en notant que les passions « causeroient une subversion totale de toute société, si dans cette vie un homme pouvoit ne pas dépendre de l'autre » (295), ou si l'orgueil et l'envie ne se trompaient pas eux-mêmes par aveuglement (296). La vraie vertu consiste dans le principe de l'égalité naturelle de tous les hommes ; la fausse se soumet à la dure nécessité de tenir compte de l'existence des autres, en tant que compétiteurs (297). C'est exactement cet état de fait que la *Basiliade* récuse comme étant celui de la société des « isles flottantes » :

> « Nulle liaison entre les membres de cette Société confuse, prête à se dissoudre... » (298).

Quant à l'amour de Dieu, Abbadie déclarait :

> « Aussi est-ce un grand égarement d'opposer l'amour de nous-mêmes à l'amour Divin, quand celui-là est bien reglé [...] quand l'amour de nous-mêmes se tourne vers Dieu, il se confond avec l'amour Divin [...] ce ne sont pas là deux amours, mais un seul amour considéré en deux manières, scavoir par rapport à son principe et à son objet. » (299).

En s'exprimant ainsi, en 1692, J. Abbadie abordait le centre de ce qui allait devenir la querelle du Quiétisme. Dès les premières pages de l'*Explication des maximes des saints,* Fénelon en 1697, écrit, en effet :

> « ...si on regardoit Dieu comme un moyen de felicité, qu'on rapporteroit à soi comme fin derniere, cet amour seroit plûtost un amour de soi, qu'un amour de Dieu : du moins il seroit contraire à l'ordre car il rapporteroit Dieu, en le regardant comme objet ou instrument de nôtre felicité, à nous et nôtre felicité propre » (300).

Lorsqu'il justifiera ses *Maximes,* Fénelon précisera que l'amour dicté par l'intérêt propre est dicté par la « propriété », « l'avarice », « l'ambition » spirituelles, c'est un intérêt cherché « propriétairement » (301). Le Quiétisme proposait donc incontestablement une analyse précise de la religiosité vulgaire, pour en contester la validité.

Avant la *Basiliade,* l'œuvre de Morelly ne retient pas ces thèses ; pourtant dans l'*Essai sur le Cœur,* l'auteur a déjà médité sur deux notions-clés du quiétisme — qui, du reste, recoupent curieusement la morale spinosiste — : la crainte et l'espérance. L'*Essai sur le Cœur* professe deux thèses, qui ne sont contradictoires que si l'on néglige de se référer aux « voyes intérieures » de la mystique (302). La crainte et l'espérance, rappelle, en effet, Fénelon, sont des voies d'acheminement nécessaires, pour parvenir à la transformation de l'âme (303). Sur le plan social, c'est aussi la pensée de Morelly : la crainte et l'espérance sont providen-

tielles, pour assurer la conservation de l'homme (304). Mais, tout en parlant ainsi, Morelly se refuse à voir l'homme comme un esclave « la chaîne à un pié » (305) et il élimine la crainte, comme moyen d'une saine éducation morale :

> « La crainte [...] fait languir l'âme ou l'avilit [...] quand nous faisons le bien par crainte, ce n'est jamais qu'imparfaitement [...]. Mais je puis espérer un bien positif [...] sans craindre un mal aussi réel que le châtiment ; et alors ma liberté est entière. » (306).

L'accent est, par conséquent, mis sur l'espérance : elle fournit des « alimens » à la volonté (307). Car, pour Morelly, en 1745, le cœur est « un feu qui languit quand les alimens lui manquent » (308) ; cette analyse était dans l'*Essay concerning Human Understanding* (309), tout comme dans Abbadie et L. Racine (310). Selon les termes de la spiritualité fénelonienne, c'est là le stade de l'*esprit mercenaire* (311) : l'amour est « mélangé d'espérance » sous l'effet de l'intérêt « en tant que propre » (312). Le « pur amour, ou la parfaite charité » sont « sans aucun mélange de motif intéressé ni de crainte ni d'espérance » (313). Tout ce qui n'est pas charité est « cupidité » ; l'amour de nous-mêmes est « l'unique racine de tous les vices, que la jalousie de Dieu attaque précisément en nous » (314).

Ainsi, tant que Morelly admettait l'espérance, même en repoussant la crainte, il demeurait fidèle à une psychologie qui s'accommodait à l'intérêt propre. Sur le plan politique, il pouvait donc admettre l'existence du pouvoir châtiant et récompensant (315) ; sur le plan social, la propriété était justifiée et son abolition ne s'imposait pas pour sauver la cohésion sociale, au contraire. Pourtant, même à ce stade, Morelly s'en prend à l'ambition et à l'avarice ; il prône le repos et la tranquillité (316) inconciliables avec l'espérance, en tant qu'elle est mouvement vers l'appropriation. Si donc Morelly s'en était tenu aux classiques de la psychologie et de la morale sociales, et de la politique, rien ne le conduisait à l'abolition de la propriété. Pour y venir, il a dû suivre une autre voie, qui est la voie mystique du pur amour.

G. Chinard avait pressenti, derrière la *Basiliade*, une réalité « mystique » ; il en parlait un peu hâtivement comme d'une « superstructure » (317). Mais c'est J. Deprun qui, le premier, a mis en lumière l'importance de la voie mystique, dans l'abolition de la psychologie de propriété (318). Et la *Basiliade* emprunte indiscutablement cette voie.

La seule méprise, dit Morelly en 1753, est d'avoir cru que le mobile du cœur humain est l'intérêt :

> « Voilà, je le repète, la multitude d'erreurs, ou plutôt l'enchaînement de conséquences d'une seule méprise qui composent le tissu de la Morale. » (319).

Telle est la conclusion d'un long développement, qui débute avec l'allégorie de l'Intérêt (320). Dans le royaume de Zeinzemin, nul, sauf quelques sages, ne sait les dangers que peut courir le cœur humain (321) ; on cache ce secret des « anciens forfaits ». Le peuple ne connaît que leurs conséquences : la propriété ; il en ignore l'origine : l'intérêt (322). Il faut insister sur cette particularité ; toute la politique des rois et des sages du royaume fortuné revient à recréer une psychologie et un cœur humains dépourvus de l'hypothèse de l'intérêt (323). Lorsque Fadhilah décrit ce monstre, un détail prouve que Morelly se souvient de l'analyse faite par Abbadie du fondement naturel de l'intérêt : le *Vuïde* du cœur. La divinité monstrueuse s'élève « dans un Vuide, dont on n'aperçoit pas les limites... » (324) ; « le vuide qui l'environne, par la contrariété la plus étrange, est son Temple... » (325).Morelly n'a garde d'oublier de condamner aussi l'espérance et ses « tourments », la « vaine espérance » (326), « les besoins du Riche » (327), « l'activité surprenante », l'inquiétude, l'errance (328). Mais, c'est d'Abbadie que se moque Morelly, et de toute la tradition morale classique, quand il fait parler, dans le langage de l'*Art de se connoître soi-même,* l'ambassadeur des « isles flottantes » et Fadhilah (329). A cette psychologie du *vide,* et

du feu qui a besoin d'aliments pour ne pas languir, la *Basiliade* substitue une psychologie du pur amour : un feu qui n'a besoin de rien pour brûler :

> « L'Amour est l'impression vive d'une flamme divine, que la Nature seule a le pouvoir d'allumer par les yeux, sans que l'objet qui l'excite, ait d'autres annonces que sa présence : quelques qualités peuvent, il est vrai, alimenter et entretenir ce feu ; j'avoue même que sans elles il languiroit bien tôt ; mais il brille déjà avant que le flambeau lui fournisse la matière. » (330).

Il est donc normal que la *Basiliade* contienne, dans ses premières pages, un hymne à la passion, « parcelle de l'Esprit Créateur de l'Univers ; vivifiante activité qui fait que l'homme ressemble à la Divinité » (331). Aussi, comme la Divinité est la « cause bienfaisante », par excellence (332), ce n'est que comme reflets que les habitants de l'isle ont une « inclination bienfaisante » (333) : indépendamment de tout motif (334). Pour caractériser les relations sociales et politiques, Morelly n'emploie que des termes signifiant l'amour (335), l'affection (336), l'union (337), la concorde (338). Les familles sont à peine distinguées (339).

L'utilité est le ressort de la société propriétaire (340) ; riches et pauvres y sont liés par des « secours forcés » (341) : « il faudroit périr sans cela » (342), ce sont les « tristes liens de toute société... » (343). Crainte et espérance sont inséparables de l'intérêt (344) ; tout gain doit être éliminé (345) ; s'approprier quoi que ce soit est la seule faute (346). Les motifs qui produisent les « vertus sociales », vertus artificielles, sont « imparfaits » (347), elles cachent « l'intérêt particulier » (348). Au sens le plus étendu, la *Basiliade* est donc l'utopie d'une désappropriation du cœur humain : plus de crainte, d'espérance, d'activité industrieuse, de mouvements empressés : tout acte est désintéressé. Cet idéal de vie est celui de la contemplation passive des mystiques :

> « L'état passif [...] exclut non les actes paisibles et desintéressez, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressez pour nôtre interest propre. » (349).

Et toute la théorie sociale traditionnelle, fondée sur les besoins, qui fut celle du *Cœur*, s'effondre, au profit de la contemplation et du repos.

Aussi l'idéal contemplatif dans la *Basiliade* est-il exprimé par les sciences représentées sur l'obélisque d'or de la Vérité : Astronomie, Sciences naturelles, Mathématiques (350) ; par la préférence donnée à la peinture « art divin » (351). De là vient l'importance des « miroirs » : la Mer où baigne le royaume est un « miroir » de la « profonde sagesse, qui embrasse et régit l'Univers » (352). Au jardin de la Beauté, dans le miroir des eaux se reflètent les « fleurs immortelles » ; les eaux se pétrifient dans les pierreries à la « solidité limpide » (353). La raison humaine est le « miroir des grandeurs » de la « Raison suprême » ; elle est le « divin cristal » qui réfléchit dans l'homme « les rayons » divins (354).

Où Morelly aurait-il trouvé une doctrine cohérente du « pur amour », sinon chez l'archevêque de Cambrai ? Tant de voix officielles se sont levées contre le Quiétisme, qu'il faut bien admettre que ce n'était pas un lieu commun.

Pour l'auteur de l'*Explication des maximes...*, la vie contemplative — exprimée également par le symbole du miroir (355) — marque le terme suprême du pur amour : la vie purgative combat les vices ; l'illumination acquiert des vertus (356). Mais la contemplation n'est ni acquisition ni combat ; elle est « exercice paisible » du pur amour (357). Si la vie du royaume de la *Basiliade* se déroule dans l'exercice et la pratique (358), selon le rythme d'une « habitude presque innée » (359), c'est que, comme le mystique est libéré, par l'habitude de l'union familière à Dieu, de toutes « pratiques réglées » (360) ; de même, le peuple de Zeinzemin n'a pas à être assujetti à d'« inutiles devoirs » (361).

On pourrait sourire du paternalisme de cette royauté, de ce peuple-enfant, de son roi ; ce peuple-enfant est celui de la spiritualité fénelonienne :

> « Ils sont sinceres [les enfants de Dieu], ingenus, tranquilles et sans desseins. Ils ne rejettent point la sagesse, mais seulement la propriété de la sagesse. Ils se desapproprient de leur sagesse [...] en usant toujours sans propriété de la lumiere tant natu-

relle que surnaturelle du moment present [...] ils ont une prudence empruntée qu'ils ne s'approprient non plus que je m'approprie les rayons du Soleil quand je marche à sa lumière. » (362).

Tout dans la *Basiliade* descend d'une source divine, pour embrasser l'humanité :

« O homme ! peux-tu faire le moindre mouvement, que tu ne sentes la présence d'une Divinité ? Ta reconnoissance, ton amour pour cet Etre ineffable, sont aussi inséparables de toi-même, que la respiration de la vie. » (363).

Sur un tout autre plan, dans un tout « autre monde », cette religion de la *Basiliade,* son utopie, est la religion du pur amour de l'*Explication des maximes :* l'âme transformée, déclare Fénelon,

« ...n'a plus qu'un seul amour, et elle ne sçait plus qu'aimer. L'amour est sa vie, il est comme son être et comme sa substance, parce qu'il est le seul principe de toutes ses affectations. » (364).

Toutes proportions gardées, la société du continent fortuné repose donc sur ce principe du « pur amour ». Mais en même temps qu'il fonde une société terrestre sur la psychologie mystique de la société avec Dieu — ce qui est inadmissible, selon les normes théologiques — Morelly détourne le quiétisme des *Maximes* vers la franche hérésie. Constamment Fénelon marque la limite qui sépare son enseignement de l'erreur ; et sans doute la frontière se franchit aisément. Presque toujours Morelly le fait, parce qu'il abolit toute révélation et toute institution d'église.

Le Dieu du mystique doit rester distinct et les personnes de la Trinité présentes en lui (365) ; Morelly souligne que Dieu n'est pas connu « distinctement » (366). « L'innocence de désappropriation », qui prétend n'observer plus de loi, qui oublie « la loi écrite » et qui « rend pur » tout ce qu'elle a « inclination à faire » (367), erreur formellement condamnée par Fénelon, c'est précisément le credo du peuple de Zeinzemin :

« Telles étoient les maximes et les mœurs de ces heureux enfans de la Nature, sans passions impétueuses, sans forfaits et sans loix, ignorant même qu'il en pût être autrement chez le reste des Mortels » (368).

L'opinion du prélat n'est pas douteuse ;

« C'est livrer les ames à un esprit de mensonge et de vertige » (369).

D'une manière générale, Morelly prend au quiétisme son dynamisme de l'amour, sa générosité inconditionnelle, sa nudité spirituelle et il le libère de tout interdit dogmatique, de l'emprise de toute hiérarchie. En ce sens la *Basiliade* est un *Télémaque* complètement — fond et forme — recréé ; elle fait revivre la Bétique, cette terre andalouse, patrie des illuminés mystiques, dont Fénelon rappelle précisément le souvenir, dans l'*Avertissement* des *Maximes :*

« Pendant que l'Espagne étoit remplie dans le siecle passé de tant de Saints d'une grace merveilleuse, les illuminez furent découverts dans l'Andalousie, et rendirent suspects les plus grands Saints » (370).

Si tout le monde, en 1753, avait *Télémaque* sous les yeux, les *Maximes...* étaient oubliées depuis 1699. Après cette date, le seul écrit quiétiste de Fénelon à paraître se trouve dans la *Relation [...] du quiétisme* de Phélypeaux, en 1732 ; et cet ouvrage réhabilite la mémoire de Bossuet (371). Aussi bien, proposer, en 1753, l'Andalousie du pur amour hérétique comme base d'une utopie, c'était mêler le « solide » de *Télémaque,* aux chimères du mysticisme. Dans la mesure où la *Basiliade* était un pamphlet d'actualité, elle pouvait plaire ; mystique, elle tombait dans le frivole (372). D'autant plus, que Morelly ne s'est pas contenté du langage mystique de la désappropriation, que lui offrait le Quiétisme ; poussant à bout la logique du « pur amour », il a imaginé une utopie de la dissolution du pouvoir politique et religieux : l'homme libéré de l'intérêt propre n'a plus besoin de contrat social. C'est l'hérésie caractérisée de toutes les insurrections d'illuminés.

8. L'UTOPIE DE LA *BASILIADE* : UN MONARQUE SANS POUVOIR.

Morelly semble s'être raillé lui-même et avoir songé à tourner en dérision sa soumission à l'égard du pouvoir, au temps où il composait la *Physique* et le *Prince,* lorsque, dans la *Basiliade,* il écrit :

> « [le vulgaire] attribue aux Idoles qu'il encense, toutes les vertus chimériques que son utilité lui fait révérer : l'Inférieur nomma les bassesses auxquelles il se soumit près du Supérieur, zèle, amour sincère, fidélité, attachement. » (373).

Maintenant, il démystifie tous les pouvoirs : le politique et le religieux, dans l'allégorie des deux îles : la Stérile et la Dominante (374). Le propre du pouvoir, selon Morelly, est de s'approprier les biens de la nation qu'il domine :

> « Vers le Monarque, comme le sang vers le cœur, se portent, se rassemblent toutes les richesses de l'Etat... » (375).

De cette accumulation, rien ne revient au malheureux citoyen :

> « Qu'ai-je à faire, dit le Malheureux que l'on persécute pour contribuer au besoin de l'Etat, de sa prospérité, si elle est pour moi un néant sans aucune influence favorable ? Qu'il périsse... » (376).

La classe sacerdotale soutire également, et à sa manière, l'argent dont elle a besoin (377). Comme l'avait fait Cartaud de la Villate, dans son *Essai historique et philosophique sur le goust* de 1736 (378), Morelly montre le pacte qui unit le Roi et le Prêtre ; la terreur religieuse est venue renforcer la terreur des lois (379). La Ruse lorsqu'elle s'adresse à Zeinzemin, pendant son sommeil, souligne les deux caractères que la Monarchie emprunte à l'éthique religieuse : la contrainte et le mystère (380). Enfin, ce qui achève de définir le pouvoir, dans la *Basiliade,* c'est qu'il dépouille la vie humaine de toute réalité et avilit les hommes (381). Et Fadhilah le dit avec une précision remarquable :

> « Dans nos climats [les îsles flottantes] [...] les intérêts de la Patrie n'étant plus les nôtres, que dans un éloignement qui nous en rend les effets imperceptibles, nous lui rendons des services dont l'importance n'est plus mesurée sur la réalité des peines que nous prenons pour elle, mais sur la dignité idéale de la Profession que nous exerçons » (382).

Ainsi, les pouvoirs doivent être comparés au mensonge. Si on se reporte, en effet, à la description allégorique du Temple du Mensonge, on verra que Morelly le présente comme une réalité fantastique. Il est « bâti et décoré par les soins de l'Illusion, sa Favorite » ; c'est une « énorme apparence » (383), « un amas de vapeurs comprimées ». Et Morelly commente, en note : « ...tout est fantastique dans le Palais du Mensonge » (384).

A cette conception européenne du pouvoir, la monarchie de Zeinzemin s'oppose du tout au tout : sa base est la réalité immédiatement sensible.

Le peuple travaille, mais il faut coordonner ses efforts :

> « Les fonctions de la Monarchie étoient d'indiquer, et les tems, et ce qu'il étoit à propos de faire pour le bien commun ; il ne s'agissoit que de régler les mouvemens d'une unanimité toujours constante... » (385).

Et la Ruse précise que Zeinzemin, « une fois donnés les ordres pour le travail », n'est plus « qu'un simple Particulier » (386). La monarchie du « continent fortuné » est encore une réalité, parce qu'elle distribue intégralement le *bien-être* produit (387). C'est une jeune fille qui le dit à sa mère :

> « ...la Patrie, le centre de notre bonheur, elle qui nous inspire de tendres sentimens, parce qu'elle associe tous ceux qu'elle nourrit dans son sein... » (388).

Le Prince fait « les délices de son Peuple », il en est l'instituteur (389), sur l'exact modèle de l'Inca civilisateur des péruviens ; il est le « Prince bienfaisant » (390). Comme le soleil, il vivifie les provinces (391). Ce qui achève de défi-

nir le pouvoir, tel que le conçoit Morelly, c'est qu'il n'est pas l'*interprète* des lois de la nature ; mais, plus que « protecteur » (392), « conservateur » :

> « Ses loix [celles de la nature] sont courtes [...] L'évidence de leurs décisions n'a pas besoin de nouvelles lumières : O Monarques ! n'en soyez point les interprètes, mais les conservateurs. » (393).

Le schéma fondamental de l'imagination politique de Morelly est celui de l'autorité paternelle « primitive », celle qu'il suppose avoir été « autrefois à la naissance de chaque Peuple, où l'autorité paternelle [établissait] une parfaite égalité entre les freres... » (394). Aussi, son utopie politique trouve-t-elle sa forme achevée et parfaite dans une société où ne s'exerce aucune « puissance coative », où rien « ne se fait par contrainte » (395). Le souverain n'est distingué par aucune marque extérieure (396). Il n'y a pas de prisons dans le royaume (397). En définitive, le pouvoir peut sans inconvénients se diluer dans ce « peuple de Rois », ou être alternativement exercé par les délégués des provinces, ces cent vieillards, qui sont autant de rois (398). « Quel est le maître qui domine dans ces Contrées, demandent les étrangers en débarquant » ; Morelly répond : « Ces mots ne sont point entendus » (399).

Mais on ne possède pas encore la clef de cette utopie politique, lorsqu'on ne recourt qu'au mythe solaire péruvien ou au mythe de l'autorité patriarcale. La clef de la monarchie morellienne est religieuse.

9. LA RELIGION DE LA *BASILIADE.*

Jusqu'en 1751, la religion de Morelly est faite d'un conformisme raisonnable. Dans l'*Essai sur le Cœur,* il tire une partie de ses arguments apologétiques d'un texte d'origine épiscopale, qu'il a trouvé dans le *Mentor moderne* (400). Lorsqu'il écrit le *Prince,* il se contente de recommander la séparation de l'église et de l'état (401). Son attitude constante a été l'horreur du cagotisme et du pédantisme (402).

La *Basiliade* se présente, au contraire, comme une « Profession de foi » : c'est une tradition utopique (403). Répartie tout au long de l'ouvrage (404), l'essentiel en est cependant rassemblé, dans le deuxième tome, au cours de l'entretien de Zeinzemin et de Fadhilah (405) et lors de l'arrivée au Temple de la Vérité (406).

Communément la démarche philosophique, et spécialement celle de Malebranche, consistait à faire taire les sens dans la recherche de la Vérité (407). Le propre de l'argumentation de la *Basiliade* consiste à remonter de l'expérience sensible du bien-être physique à la notion de toute-puissance bienfaisante. Le début de la *Basiliade* nous montre l'homme plongé dans l'expérience d'une abondance inépuisable de biens à la disposition de tous (408). Zeinzemin revient sur ce point, et, décrivant toutes les sensations de bonheur offertes par Dieu à l'homme, ajoute que les « prêtres » du culte religieux sont « les sens » (409). Par cette expérience continue, les rois du continent fortuné ont fait concevoir à leurs peuples « l'idée générale d'une Divinité bienfaisante » (410). « Personne [...] n'a chez nous que la seule idée d'un Dieu infiniment bon » (411), cette certitude est la base de toute la religion. Zeinzemin, à qui Fadhilah a exposé les théologies européennes, riposte :

> « Qu'importe à l'homme, assuré par son existence qu'il y a une Divinité, de savoir ce qu'elle est en elle-même ? Qu'il jouisse de ce qu'elle lui fait sentir ce qu'elle est à l'égard de ses créatures. » (412).

Dans cette découverte sensible de la Divinité, le spectacle de l'Univers est généralement privilégié (413) ; la fureur descriptive de la *Basiliade* répond à cette vision religieuse de l'Univers. Mais cette religion naturelle n'est concevable que pour un peuple qui suit l'ordre naturel ; et, en ce point, Morelly se distingue de

ses contemporains : la religion naturelle est liée à une expérience ordonnée du monde, non pas à une démonstration logique ;

> « Ce qui a conduit les Nations à charger l'idée générale de la Cause première de nouveaux titres, c'est que nous attribuons à Dieu ce que nous estimons : concevant de l'estime pour des choses hors de l'ordre naturel, notre estime est fausse... » (414).

Par *ordre naturel,* entendons l'ordre pédagogique, institué par la Cause bienfaisante, qui a voulu que l'on parvînt à sa connaissance, à partir de l'expérience sensible de ses bienfaits. Sur le modèle de cette pédagogie divine, le Prince « institue » son peuple et les parents « instituent » leurs enfants. Conserver cet *ordre,* telle est, inséparable de la connaissance de Dieu, la politique de Zeinzemin. En opposition à cette pédagogie naturelle, la religion contre-nature consiste à expérimenter la vie sur le mode de l'intérêt et à remonter de là à une Divinité terrible :

> « Depuis que l'intérêt et les préjugés ont fait aimer les dons, les honneurs ; depuis que l'homme s'est plu à voir son semblable, bassement humilié devant lui, il a cru que la Divinité étoit touchée des mêmes hommages [...] [l'équité] imagine dans l'Infinie Bonté les mêmes excès de sévérité [que ceux de la justice distributive]. » (415).

Fadhilah précise cette doctrine et dit :

> « Ce n'étoit pas assez que l'affreuse idole du honteux Intérêt se fût fait rendre partout des honneurs [...] il a poussé l'insolence jusqu'à [...] revêtir l'ineffable bonté de ses infâmes attributs [...]. Cette Furie a persuadé aux hommes que celui qui enveloppe toutes ses créatures [...] étoit un maître aussi dur, aussi impitoyable qu'elle. » (416).

Telle est la base religieuse du pacifisme radical du peuple de Zeinzemin (417) et de son refus de tuer les animaux pour les manger (418). Enfin, Morelly a remarquablement formulé, dans l'Allégorie de la Prudence, le sens profond de son attitude à l'égard de la Divinité. La Prudence, dit-il, a été, dans les temps d'innocence, tournée vers la contemplation du monde ; se fondant sur la « méprise » de l'intérêt, elle enseigne maintenant aux hommes à voir dans « le miroir de cette onde agitée », qu'est le cœur humain, « ce qu'ils ont à redouter d'eux-mêmes et des autres » (419). L'homme s'avilit dès qu'il cesse de contempler le monde. Dès lors que ces lignes de force sont bien dessinées, on comprend que Morelly admette l'immortalité de l'âme (420), combatte le matérialisme (421) et la Théologie scolastique (422) et qu'il récuse les châtiments éternels qui seraient la marque de l'impuissance divine :

> « ...ainsi le châtiment est une marque d'impuissance [dans les sociétés] [...] [La Divinité] ne châtie point, elle absoud du châtiment, en délivrant de l'erreur. » (423).

De la Religion à la Politique, la liaison est nécessaire ; le monde utopique de la *Basiliade* est celui du « pur amour » ordonné à l'ineffable bonté de Dieu.

La *profession de foi du vicaire savoyard* qui, en 1753, en est à ses toutes premières esquisses (424), ne peut manquer de se présenter alors à nous ; d'autant plus que Rousseau est un admirateur de Fénelon (425).

Rousseau a lu la *Basiliade,* c'est un fait que P.-M. Masson a établi, il y a longtemps (426) ; ainsi la phrase : « Si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie. Vous et vos erreurs, ô nations ! êtes ses ministres » (427), est à peu près textuellement reprise à la *Basiliade* (428). Contentons-nous ici d'indiquer la différence fondamentale de la religion de Jean-Jacques avec celle de Morelly ; elle consiste en ce que la psychologie de Rousseau est augustinienne :

> « Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux point [...] si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le premier sentiment de la justice est inné dans le cœur humain, que celui qui fait de l'homme un être simple lève ces contradictions, et je ne reconnais plus qu'une seule substance. » (429).

De même, ce n'est pas parce que J.-J. Rousseau éprouve, ainsi que Morelly, la « Divinité bienfaisante » comme une évidence (430) qu'il en déduit la possibilité ou la nécessité d'un ordre dans l'espèce humaine :

> [le tableau] du genre humain ne m'offre que confusion, désordre ! » (431).

Le mal est cette division même, inscrite au plus profond de l'être humain. Aussi, malgré tout ce qui les fait semblables, Rousseau et Morelly sont différents.

Pour Morelly, l'âme est la seule réalité indestructible et, par suite, immuable, incorruptible : une fois libérée du corps elle retrouve la vision immédiate du vrai ; il n'y a pas de *réalité* du mal. Zeinzemin s'en explique :

> « Pourquoi ailleurs qu'ici, l'ame [...], délivrée de la gêne et de la contagion qui dépravoient ses inclinations relatives à un genre de vie, [la vie sur terre] auquel elle ne tient plus ; pourquoi, dis-je, veut-on que délivrée de ces maux, elle conserve encore quelques traits d'une malignité qui ne l'intéresse plus ?
> N'est-il pas plus raisonnable de dire que sa reconnoissance pour son Liberateur, son admiration pour le Pere de la Verité, doivent être proportionnées à l'horreur des ténèbres qu'elle quitte ? » (432).

Le bonheur est aussi promis aux « méchants », puisque, *sub specie aeternitatis,* il n'y a pas de « méchants ». L'idée que Rousseau se fait de l'âme, ou de l'individu vivant, est, au contraire, inséparable de l'expérience concrète et de l'acquis ; la vie vécue laisse, chez Rousseau, comme un habit indestructible qui pénètrerait l'âme. Si le juste existe, s'il souffre, son bonheur dans l'au-delà sera en quelque sorte défini par cette expérience douloureuse. Si le « méchant » jouit ici-bas du bonheur, le mouvement propre à Rousseau est de se désintéresser totalement de son éternité : il est sûr qu'il n'y a pas de châtiments, mais il ne peut accepter la récompense du méchant. La première version manuscrite de la *Profession* nous le montre :

> « Que m'importe de savoir ce que deviendront les méchans ? Je ne prends aucun intérest à leur sort. » (433).

C'est à Morelly que Rousseau doit la suite de ce développement : à savoir que les châtiments cessent avec la vie corporelle (434). Mais, comme il ne peut se résigner à admettre cette hypothèse du salut et du bonheur éternel des méchants ; il se soumet :

> « Voilà [la thèse morellienne] ce que j'ai du penchant à croire sans prendre peine à me décider [ce verbe est restitué, le ms. porte *destiner*] là-dessus. O Etre clément et bon ! quels que soient tes décrets, je les adore... » (435).

Ce qui montre, sans hésitation possible, que Rousseau a compris la base de l'attitude morellienne, devant les « méchants », c'est qu'il précise que les *purs esprits,* c'est-à-dire, tous les morts, bons et méchants d'ici-bas, *contempleront les êtres :*

> « Si leur bonheur est dans la contemplation des êtres, ils ne peuvent vouloir que le bien... » (436).

Justes et méchants sont donc, selon l'expression de Morelly, dans « l'au-delà de l'ombre du trépas » (437), à égalité, parce qu'ils ne peuvent que contempler le réel, l'essence, *les êtres.* Convaincu rationnellement, Rousseau ne l'est aucunement dans son expérience sensible de l'âme. L'âme, pour lui, fait corps avec la richesse du riche ; la terre des hommes reste aux semelles de l'homme qui entre dans son éternité : c'est la doctrine chrétienne de l'âme ; c'est sur ce mode que Rousseau expérimente son individualité. Pour Morelly, l'homme est immergé dans la splendeur de la lumière, dès ici-bas pour les justes ; il est heureux de cette immersion. La situation de la sensibilité de Jean-Jacques est toute différente ; l'homme qui vit sur cette terre lève les yeux vers le spectacle divin, c'est une féerie, une promesse et un signe, qui brillent à chaque aurore : l'homme de Rousseau attend la vie ; celui de Morelly la vit. Le bonheur pour le premier est le privilège des justes et des petits ; pour le second, le bonheur se par-

tage inépuisablement pour tous. L'individu *privé* est la valeur suprême du rousseauisme ; la religion morellienne est une allégorie de l'humanité totale *comblée*.

10. L'ACCUEIL FAIT A LA *BASILIADE,* AU XVIII[e] SIÈCLE.

Fait notable dans la triste carrière de Morelly, la *Basiliade* fut une espèce de succès de librairie, puisqu'il y en eut trois éditions. Grâce à P. Versins, nous savons quelle fut l'édition originale. Dans le numéro du 15 octobre 1953 de sa revue *Ailleurs,* consacrée à la littérature conjecturale, ce bibliographe averti a remarqué que l'édition originale, probablement hollandaise, de la *Basiliade* est celle où se trouvent les *errata,* placés à la fin du deuxième volume ; son format est l'in-8°. L'édition contrefaite, imprimée à Paris, est in-12 et les corrections y sont reportées dans le corps du texte, sauf la première, parce que les *errata* de l'original comportaient une erreur : page 51, au lieu de page 58.

Outre leurs formats, le frontispice et la vignette du premier tome distinguent aussi les deux éditions. Dans l'originale, le personnage, portrait probable de l'auteur, regarde vers la gauche du lecteur et la vignette vers la droite ; c'est l'inverse, dans l'édition contrefaite. Enfin, l'originale a un prologue de XXXVII pages ; dans la contrefaçon, il est de XLI pages (438).

G. Chinard a parlé d'une autre édition sans frontispice et sans vignette, que ni Richard Coe ni moi n'avons retrouvée (439). Il faut signaler, pour finir, que les indications données par G. Chinard et R. Coe sur les formats de la *Basiliade* sont incorrectes : ils font de l'originale un in-12 et de la contrefaçon un in-8° (440).

Sans qu'on sache, pour le moment, ni par quelle voie ni pour quelles raisons, la *Basiliade,* près de dix ans après l'originale, a été traduite en anglais, en 1761, et dédiée au roi George III, dont les opinions politiques tranchaient sur le libéralisme des deux George qui le précèderent. On peut signaler que S. Hooper, l'éditeur de cette traduction anglaise, a été au moins une fois, en 1759, utilisé comme prête-nom pour la publication d'une *Histoire de la marquise de Pompadour* (441). Quoi qu'il en soit, la *Basiliade* demeure, avec le *Code,* le seul livre de Morelly à n'avoir pas sombré dans l'oubli, dès le dix-huitème siècle ; elle ne passa pas du tout inaperçue de la critique française et elle fut remarquée par la critique allemande.

Pour l'année 1753, Fréron, en France et le D[r] Werenberg à Hambourg soutiennent et approuvent le contenu de l'épopée de Morelly. Le compte rendu de Fréron paraît dans le tome X des *Lettres sur quelques écrits de ce temps ;*

> « Il y a beaucoup d'imagination, de l'esprit, du génie même dans cet ouvrage, qui d'ailleurs ne respire que les bonnes mœurs et la vertu » (442).

Ce jugement très favorable peut s'expliquer, si Fréron savait que l'auteur de la *Basiliade* n'était pas *philosophe* et, peut-être même, qu'il était protégé (443). D'autre part, l'essentiel de l'article de Fréron sera purement et simplement reproduit par deux revues imprimées à Göttingen : la *Nouvelle Bigarrure* et la *Bibliothèque impartiale.* Fréron avait écrit que la *Basiliade* montrait « l'état heureux d'une société formée selon les principes de la loi naturelle et [faisait] sentir les méprises de la plupart des Législateurs qui ont voulu réformer le genre humain... » (444). La *Nouvelle Bigarrure* et la *Bibliothèque impartiale* reprennent les mêmes termes ; et R. Coe a été frappé de cette similitude quasi parfaite ;

> « The opening paragraph of the review of the *Nouvelle Bigarrure* is so similar to that of the *Bibliothèque Impartiale* that it suggets that Morelly may have sent to both journals a short precis of main points of his work. » (445).

Ce n'est pas Morelly qui a inspiré lui-même les deux revues, mais Fréron. Cependant, la *Bibliothèque impartiale* conteste le réalisme de la *Basiliade* : « ...les hommes naissent pour commander et obéir... ». Et le *Code* sera écrit, en partie, pour répondre à ce reproche.

En Allemagne, le D[r] Werenberg, dans les *Freie Urtheile und Nachrichten...*, représente le courant favorable à Morelly. C'est Martin Fontius qui, avec ce compte rendu, en a signalé trois autres, dans la presse allemande (446). L'intérêt de l'article de Werenberg se trouve dans le soin que le journaliste a apporté à sa lecture de la *Basiliade*. Il présente Morelly comme un « poète moraliste et d'un heureux génie » *(ein moralischer und glücklicher Dichter)* (447) ; le voyage de Zeinzemin dans ses provinces donne prétexte, dit-il, « à présenter beaucoup de vérités amères, intéressant la manière de gouverner actuellement en usage dans quelques pays » (448). Le malheur de l'humanité ne vient pas du hasard, remarque-t-il avec Morelly, et il souligne la note de la *Basiliade*, où Morelly s'en prend à Voltaire (449). Les passages dirigés contre le clergé semblent être appréciés, mais le journaliste se refuse à examiner la question de savoir s'ils ont été écrits contre l'église romaine (450). La condamnation du matérialisme est également signalée, sans commentaires (451) ; la revue des pays européens est bien comprise comme une description de l'Allemagne, de l'Angleterre, de la Hollande, de l'Espagne et de son clergé (452). Dans son exégèse d'ensemble, le journaliste néglige volontairement l'aspect littéraire qui n'est pas, aux yeux de Morelly, le moyen privilégié de comprendre le sens de son œuvre. Il remarque toutefois la hardiesse du coup de pinceau de Morelly, bien que l'art paraisse à l'auteur une espèce de « préjugé ». Werenberg approuve la haine de Morelly pour la propriété : tel propriétaire norvégien a plus de terres qu'il n'en peut cultiver ; les despotes orientaux possèdent tout et n'en tirent aucun profit (453). Malgré ses réticences, Werenberg loue Morelly d'avoir protesté contre « d'interminables abus ». L'article s'achève sur des reproches, curieux en ce sens qu'ils portent sur deux détails seulement, alors qu'il y aurait eu tant d'autres imperfections à regretter dans la *Basiliade* :

> « Son zèle pour promouvoir une morale plus pure n'est pas allé jusqu'à parfaire l'ensemble et la cohérence de son utopie dans tous les détails ; il n'a pas réalisé parfaitement une œuvre d'art. Tome II, page 244, Zeinzemin et Fadhilah ont trouvé par une espèce de miracle le Temple de la Vérité. Ils sont arrivés trop vite et trop naturellement du sommet de la montagne à la hutte des pêcheurs. Page 21, en bas, il y a également un endroit qui devrait être tout-à-fait ailleurs. » (454).

Il reste que le compte rendu de Werenberg est le seul de toute l'histoire du mythe morellien, qui paraisse avoir été inspiré par une exacte lecture. Jamais la *Basiliade* n'a été lue avec cette sympathie ni cette perspicacité. On se défend difficilement de l'impression d'avoir affaire à quelqu'un qui savait de qui et de quoi il parlait.

Si le D[r] Werenberg est favorable à la *Basiliade*, il n'en est pas de même de Baumgarten dans les *Nachrichten von merkwürdigen Büchern* (455). Juste après avoir rendu compte du *Mexique conquis* de Boesnier, et sans grand enthousiasme (456), il passe à la *Basiliade* et constate quelle est de la même farine ; du moins pour la forme (457). Le prologue lui paraît, avec des « circonstances invraisemblables », révéler « une grande ignorance de l'histoire orientale » (458). Le résumé de l'œuvre est très court ; l'essentiel de l'extrait est formé par des remarques de détail illustrant l'intention générale de Morelly : « combattre toute religion révélée et aussi le droit naturel, la morale naturelle, considérés comme des erreurs et des préjugés » (459) ; « montrer que la plus parfaite félicité pour l'homme est de vivre sans lois ni propriété sous la seule impulsion de la nature et de ses appétits » (460). Suivent des remarques acides sur des détails relatifs à la propriété (461) ; à la sexualité, ce sont les plus nombreux (462) ; à la critique de la religion et des peines de l'au-delà (463). Le jugement final est féroce : ineptie, rêverie, contradictions ;

> « Plus clairement l'incroyance et la malignité d'écrivains lascifs et vicieux se présentent dans leur véritable forme, moins de dommages risquent d'en résulter ; puisque l'esprit le plus conciliant ne peut ni protéger ni innocenter la bêtise et la folie de tels ouvrages. » (464).

Cet impitoyable compte rendu donne le ton aux quelques lignes de la *Neue Theologische Bibliotek* de Krafft (465). La notice de cette revue est composée de la référence bibliographique, des dix lignes du jugement d'ensemble de Baumgarten et d'une phrase, sur le style, tirée de la même source :

> « Le style est dégoûtant.» (466).

La *Philosophische Bibliotek,* sous la rubrique *Messine,* polémique contre la *Basiliade* qui prétend qu'« un peuple sans religion et sans lois peut vivre heureux ». Morelly est ignorant, n'a rien à dire, sous le mot *nature* : tout le monde suit sa nature. Le journaliste enfin tire la sonnette d'alarme :

> « Espérons qu'aucun de nos concitoyens d'Allemagne ne voudra imiter ce Français volage, comme, hélas ! la chose s'est déjà produite. » (467).

Grâce aux travaux tout récents de Hans Werner Seiffert, sur Morelly dans l'*Aufklärung,* la liste des lecteurs allemands de la *Basiliade* s'est considérablement allongée. En 1753, le Journal de lecture d'Isaac Iselin, bâlois, et sa correspondance avec le Zürichois J.-H. Schinz nous font assister aux discussions provoquées par la *Basiliade.* Il existe à Zürich un cercle autour de J.-J. Bodmer qui, d'août 1753 à septembre 1754, s'intéresse à l'œuvre utopique de Morelly ; après 1754, c'est autour de Ch.-M. Wieland que se noue un faisceau de commentaires sur la *Basiliade.* Il résulte de ces découvertes que l'influence de Morelly sur l'Aufklärung allemande, à travers Wieland, doit être réévaluée (468). Il n'existe, en France, aucun équivalent de ces traces de lectures approfondies de la *Basiliade.*

Cependant, Mlle Fr. Weil a découvert, dans les manuscrits de Nîmes, un texte qui commente la *Basiliade,* surtout son prologue, du reste :

> « ...que d'avantures romanesques pour donner un air de vérité à un mensonge, et du relief, à un ouvrage qui a assez de son propre mérite sans lui en chercher un étranger. »

Les louanges ne sont pas mesurées :

> « ...ce poëme est très ingénieux, très intéressant, bien écrit, orné de beaucoup de descriptions agréables, naïves et gracieuses, rempli d'excellens principes de morale, de maximes admirables et d'exemples touchans. C'est le triomphe de la nature. » (469).

Avec ce texte, qui serait du 15 juillet 1753, s'achèvent provisoirement les recensions de la *Basiliade,* l'année même de sa publication. Durant toute cette année, nous constatons que l'œuvre de Morelly a été lue et qu'elle a suscité enthousiasme ou horreur.

Il revient à Richard Coe l'honneur d'avoir attiré l'attention sur les *Cinq Années littéraires,* publiées en 1755, de Clément, où se trouvent quelques pages sur la *Basiliade* (470). Elles ne lui sont pas favorables (471). Ce sont de simples mentions que R. Coe a relevées dans le *Nouvelliste oeconomique* de 1756 et la *Bibliothèque des Sciences et des Beaux-Arts* de 1766 (472). Lejeune, dans la préface du *Clovis,* poème héroï-comique de 1753, appartient à la catégorie de ceux qui vilipendent la *Basiliade.* Ce texte a été exhumé par G. Chinard (473). C'est lui également qui, en même temps que l'édition anglaise de la *Basiliade,* en a résumé le compte rendu publié dans la *Critical review* de mars 1761 (474). Le journaliste anglais applaudit à la forme et au contenu de l'œuvre de la *Basiliade* : « il y voit le modèle parfait de la monarchie » (475).

Enfin, nous savons, par le catalogue manuscrit de la bibliothèque du marquis de Paulmy, qu'elle contenait un exemplaire de la *Basiliade.* La notice la concernant est rédigée en ces termes :

> « Ce livre pourrait aller avec les Fables de Pilpai que j'ai placées aux apologues. Voir mes notes sur ces fables — au reste le traducteur de ces fables est un M. Morelli peut être originaire italien ; mais établi à Vitry le François avec son père dont nous avons aussi quelques petits ouvrages. » (476).

Ce texte prouve que le bibliothécaire — qui a classé la *Basiliade* dans la section *Voyages imaginaires et Songes — Romans philosophiques* — s'inspire du *Nouveau Dictionnaire historique* de Chaudon, article *Pilpai* et de la *France littéraire* 1758, vol. 3 ou 1769, vol. 1 : les petits ouvrages attribués à Morelly père sont : les deux *Essais* et la *Physique*.

Tel est, dans l'état actuel de nos connaissances, l'idée que nous pouvons nous faire de l'audience que se gagna la *Basiliade*. On ne peut pas dire que l'ouvrage passa inaperçu ; on ne peut pas dire davantage qu'il fut mal compris. Les adversaires, plus que les partisans, montrent qu'ils avaient lu avec perspicacité un livre fascinant.

*
* *

En 1964, dans *Reise nach Utopia* (477), W. Krauss a publié quelques pages du tome I de la *Basiliade* (478). Depuis, l'œuvre est retournée dans l'ombre. Le moment semble venu de l'en tirer, car elle peut nous parler, toute surannée qu'elle est.

Un jour, peut-être, la *Basiliade* offrira aux spécialistes de l'analyse structurale d'agréables surprises et trouvera ainsi sa place dans une future histoire de l'utopie. Cette œuvre, bizarre assurément, marque un moment de l'histoire de la morale ; d'abord parce que c'est une œuvre pacifiste. Entendons par là que l'œuvre de Morelly dépasse le ressentiment et le repli sur soi ; cette utopie n'est pas défendue par des murs. La compassion devant la force, ressort essentiel de l'esprit pacifiste, reçoit dans la *Basiliade* une certaine plénitude d'expression. En ce sens, cette épopée est moderne.

Le deuxième intérêt de la *Basiliade*, je le vois dans le thème obsessionnel de la mise-à-feu : Morelly propose de détruire, allégoriquement, tous les symboles de la civilisation procédurière ; il rêve à un peuple « ignorant » ; le journaliste qui, au XVIIIe siècle, a le mieux goûté son utopie, se scandalisait de cette fureur holocauste (479). Or ce thème reparaît chez un rêveur de la première moitié du XIXe, N. Hawthorne ; et il reste, aujourd'hui même, lié à la culture des péruviens. En effet, J.-L. Borges a analysé, au cours d'une conférence, la parabole d'Hawthorne : *Earth's Holocaust* (480) ;

> « Dans cette fiction allégorique, dit-il, Hawthorne prévoit le moment où les hommes fatigués d'accumulations inutiles, décident d'en finir avec le passé... [...]. Ils élèvent au centre [d'une plaine de l'ouest américain] un immense bûcher qu'ils alimentent de toutes les généalogies, de tous les diplômes [...], de toute l'artillerie [...] de tous les titres de propriété, de toutes les constitutions et tous les codes, de tous les livres, de toutes les mitres, de tous les dalmatiques, de toutes les écritures sacrées, qui aujourd'hui peuplent et fatiguent la terre... » (481).

A l'écart, le démon remarque qu'il y manque le cœur humain...J.-L. Borges rappelle des exemples historiques de tels bûchers : en Chine, trois siècles avant J.-C. ; au XVIIe siècle, des puritains proposèrent à Cromwell de brûler les archives de la Tour de Londres (482).

En 1964, Sebastian Salazar Bondy publiait, au Pérou, *Lima la horrible*. H. A. Murena, commentant cet ouvrage, à propos de la bataille qui fit à Lima près de 300 morts, à la suite d'un match de football, écrit ;

> « Salazar Bondy ne nous cache pas son opinion [...] : il faudrait que les dépossédés, prenant conscience de leur situation, « s'emparent de Lima » — c'est-à-dire de la capitale et de tout ce qu'elle représente pour le pays —, détruisant ainsi à jamais ses symboles et donnant le départ à une vie nouvelle » (483).

Pacifiste et respirant l'holocauste, la *Basiliade* me paraît un livre d'aujourd'hui.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Morelly, ein Rarionalist...*, *op. cit.*, p. 324, fin de la note : R. Coe attribue ce retournement politique de Morelly à la déception que lui aurait causée Frédéric II.

(2) Affaires des billets de confession : *Fastes de Louis XV...*, t. II, p. 15, de 1749 à 1752, en particulier. G. Ziegler, *Les Coulisses...*, *op. cit.*, t. II, p. 290 : la cherté du pain. *Journal historique...*, *op. cit.*, t. II, p. 73, 74, etc., opposition du Parlement et du Roi.

(3) Le *Journal Historique...*, *op. cit.*, t. II, p. 72 (Ecole militaire) ; p. 76 (Ponts et chaussées) ; p. 77 (Les ressources destinées aux fêtes à l'occasion de la naissance du Duc de Bourgogne petit-fils de Louis XV, sont attribuées à la dot de six-cents « pauvres filles » ; quatre millions sont remis sur ordre du roi « sur les tailles », etc.).

(4) John S. Spink, « Un abbé philosophe... », in *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 168 : référence aux *Mémoires* de d'Argenson, pour janvier-avril 1752.

(5) J. Fabre, *An. Rousseau*, XXXVI, 1963-1965, p. 15, note 1.

(6) *Code*, 1950, *op. cit.*, p. 68-69.

(7) *Cœur*, 263 ; *Basiliade*, II, 297.

(8) *Esprit*, 248 ; *Basiliade*, II, 262.

(9) *Prince*, II, 5-6.

(10) *Prince*, I, 12 ; *Basiliade*, II, 62-63 ; *Code*, 1755, 107.

(11) *Prince*, I, 121, note contre ceux qui « se mêlent de faire les Savans [...] qui veulent philosopher sur-tout mal à propos ». — *Basiliade*, I, 185, note ; mais voir aussi l'enthousiasme de Zeinzemin pour les sciences de la nature et les mathématiques, II, 304 ; *Code*, 1755, 169. — J.-J. Rousseau, *O.C.*, Pléiade, t. III, p. XXXIII.

(12) *Basiliade*, II, 218 ; voir aussi, II, 211 : le matérialisme est l'opinion favorite des « philosophes orientaux ». Ce qui peut signifier que l'auteur de la *Basiliade*, en tant que « philosophe oriental » serait enclin au matérialisme, dans le sens où on l'entendait de Spinoza.

(13) *Basiliade*, I, 21 ; voir aussi, 28, 33.

(14) *Benedicti de Spinoza opera...*, éd. p. Van Vloten et J. P. N. Land, La Haye, M. Nijhoff, 1822-1883, t. I, 181.

(15) *Ibid.*, I, 147-8.

(16) *Basiliade*, I, 21, note.

(17) *Institution d'un prince...*, *op. cit.*, II, 22-23.

(18) *Institution...*, II, 445 ; *Basiliade*, II, 68.

(19) *Commentaires royaux*, traduits par J. Baudoin, 1633 : réimpr. 1704, 1715, 1727. Traduction par Dalibard, Paris, Prault, 1744. — La traduction Baudoin a été rééditée sous le titre : *Histoire des Incas, rois du Pérou*, Paris, aux frais du gouvernement, août 1830, 3 vol. — Les références sont données à cette édition. — G. Chinard, *op. cit.*, p. 47.

(20) L. Baudin, *L'Empire socialiste des Incas*, Paris, Inst. d'ethnologie, 1928 ; *Les Incas du Pérou*, Paris, Librairie de Médicis, 1942 ; *La vie quotidienne au temps des Incas*, Paris, Hachette, 1955. — *Les Incas du Pérou*, *op. cit.*, p. 168 ; cf. *Basiliade*, I, 104 : les *Tambos* sont des abris sur les routes.

(21) *le Philosophe Morelly*, p. LVII, note 1. — *Ibid.*, p. LVII-LVIII, note 1.

(22) *Hist. des Incas...*, *op. cit.*, Livre I, ch. 28 ; t. I, p. 289.

(23) *Ibid.*, L. 9, ch. 16 ; t. III, p. 361 sq.

(24) *Ibid.*, t. I, 291 ; t. III, 283.

(25) *Basiliade*, I, 74.

(26) *Ibid.*, I, 90 sq.

(27) *Hist. des Incas...*, L. I, ch. XIV ; t. I, 73. C'est à cet endroit que se réfère Cartaud de la Villate, *Essais Historiques et philosophiques sur le goust*, Amsterdam, 1736, p. 9-10.

(28) Des références à Garcilaso sont fréquentes au XVIII[e] siècle ; Locke, *Essay concerning...*, I, ch. 2, usage des péruviens, avant l'arrivée des Incas, de manger les enfants de leurs concubines ; cf. *Hist. des Incas...*, L. I, ch. 12, p. 67. Education des enfans..., trad. par Coste, Paris, David, 1747, t. I, p. XXII. — *Le Mentor moderne...*, La Haye, Frères Vaillant et N. Prévost, 1723, 3 vol., t. II, 295, *Discours* LXXXV ; t. I, 74, *Discours* VIII. — Cartaud de la Villate, *Essai historique et philosophique sur le goust*, Paris, de Maudouyt, 1736, p. 9-10 : les amours allaient sans bienséances avant l'arrivée de l'Ynca. Notons que ce n'est pas chez Garcilaso de la Vega que Morelly a trouvé l'institution des greniers à blé, mais dans la pratique habituelle de la monarchie française : cf. *supra : Le Prince les Délices*.

(29) *Basiliade*, I, XXXVII.

(30) *Basiliade*, I, 8, 105.

(31) *Ibid.*, I, 100, 101, 104.

(32) *Ibid.*, I, 107.

(33) *Ibid.*, II, 49.

(34) *Ibid.*, I, 108, fin de la note.

(35) *Essai sur le Cœur humain*, p. 290 ; c'est la maxime 13 de l'*Homme de cour* de Gracian, trad. Amelot de la Houssaye, Augsbourg, Kühtze, 1710, p. 12.

(36) *Essai sur le Cœur humain*, *Lettre à un ami*, p. XXVI-XXIX ; p. 266-7, etc.

(37) *Basiliade*, II, 45-49.

(38) *Les Incas...*, *op. cit.*, p. 168.

(39) *Histoire des Incas...*, L. I, ch. 15 ; t. I, 77-78.

(40) *ibid.*, L. IX, ch. 14, t. III, 349-50 ; ch. 15, t. II, 359-60:

(41) *Ibid.*, L. I, ch. 13, t, I, 69-72.

(42) *Ibid.*, L. VIII, ch. 3, t. III, 161-163.
(43) *Ibid.*, L. I, ch. XI-XII, t. I, p. 57-69.
(44) *Basiliade*, II, 82-84 et note p. 84. Dans le *Mentor moderne*, cet usage de se moquer des religions orientales est signalé explicitement comme un procédé d'athées, t. I, p. 28, p. 359-360. On pense aussi au frontispice de J.-Fr. Bernard pour ses *Cérémonies et coutumes religieuses*... de 1723.
(45) *Basiliade*, II, 108 et sq.
(46) *Dict. des Lettres franç.*, XVIII[e] siècle, *op. cit.*, article *Voyages imaginaires*, p. 661, col. 2.
(47) *Basiliade*, I, 18.
(48) *Ibid.*, I, 55, sq.
(49) *Hist. des Incas*..., L. I, ch. 15, t. I, p. 78 sq, p. 100-101. — Cf. Condillac, *OEuvres Philosophiques*, éd. par G. Le Roy, Paris, P.U.F., 1947, vol. I, p. 60.
(50) *Ibid.*, L. I, ch. 16, t. I, p. 86 ; L. III, ch. 25, t. I, 421.
(51) *Basiliade*, le couple fraternel initial, I, p. 59-70 ; la grotte originelle sur la plage, I, 139-140. C'est à Garcilaso de la Vega qu'il faut rapporter le détail : « ces peuples auparavant grossiers » (I, 44) ; on se rappelera que l'Inca a civilisé les Péruviens.
(52) *Ibid.*, I, 50-51.
(53) *Hist. des Incas*..., L. I, ch. 25, t. I, p. 125-128.
(54) *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 2[e] soir ; *Dialogue des Morts*, 6[e] dialogue : Montézuma et Cortez.
(55) J.-J. Rousseau, *OEuvres complètes*, la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, t. II, p. 1835.
(56) *Basiliade*, I, p. XIV. — Boesnier, *le Mexique conquis*, Paris, Desaint, 1752, 2 vol. *Le Philosophe Morelly*..., *op. cit.*, p. LVI, note 1 ; cf. aussi, R. Coe. « A la Recherche de Morelly... », in *R.H.L.F.*, 1957, n° 3 et n° 4, p. 326 ; cf. R. Coe, édition du *Code de la Nature : Morelly, Gesetzbuch der Natürlichen Gesellschaf*, Akademie Verlag, Berlin, 1964, p. 49. — Sur Boesnier, ni le *Dictionnaire* biographique, dit de Michaud, ni Hoefer, ni la *Bibliographie* de Cioranescu ne donnent le moindre renseignement.

Fréron a rendu compte du *Mexique conquis*, cf. *Lettres*..., t. VI, p. 73 ; de même, en Allemagne, Baumgarten, dans *Nachrichten von merkwürdigen Büchern*, t. 3, 1753, p. 515-517 ; ce compte rendu précède celui de la *Basiliade*. *Basiliade*, II, 143 : « oiseaux marins » ; II, 184 : « fragiles palais » ; II, 277 : « demeures mobiles », etc. Les mêmes périphrases se trouvaient dans les *Lettres péruviennes* de Mme de Graffigny (A Peine, s. d. [1747], p. 50, 63, 68, etc.
(57) *Hist. des Incas*..., L. I, ch. 4, t. I, p. 20 ; L. IX, ch. 14, t. III, p. 348.
(58) *Hist. des Incas*..., L. I, ch. 4, t. I, 19-22 ; L. IX, ch. 14, t. III, 348. *Basiliade*, II, 139-145.
(59) *Hist. des Incas*..., L. I, ch. 22, t. I, p. 114 ; L. V, ch. 12, t, II, 155.
(60) *Basiliade*, I, 39-40.
(61) *Ibid.*, II, 13 ; *Hist. des Incas... ;* les Péruviens usaient de turquoises et d'émeraudes, mais non de perles, L. VIII, ch. 23, p. 265, 267, ch. 24, p. 279, Garcilaso de la Vega montre que l'exploitation du Potosi appauvrit les péruviens. Avant la conquête, les péruviens se servent d'or pour le palais du Soleil, L. III, ch. 24, t. I, 417. Contrairement aux habitants du « Continent fortuné », les péruviens, pour qui l'or avait une valeur religieuse, ne livrèrent pas leurs œuvres d'art en or, mais les cachèrent (*Hist. des Incas*, L. VI, tout le chapitre 2, p. 252-260).
(62) *Basiliade*, I, 86 ; cf. aussi, I, 79, 81.
(63) *Ibid.*, I, 87-88.
(64) *Ibid.*, I, 129-135 ; *Hist. des Incas*..., L. III, ch. 24, t. I, 416 sq.
(65) *Hist. des Incas, ibid.*, p. 417.
(66) *Basiliade*, I, 131.
(67) *Ibid.*, I, 132.
(68) *Ibid.*, II, 235 ; I, 84.
(69) *Ibid.*, II, 142.
(70) *Ibid.*, II, 88.
(71) *Hist,. des Incas*..., L. III, ch. 25, t. I, 426.
(72) *Lettres d'une péruvienne*, A Peine (s. d. [1747, 1[re] éd.]).
(73) *Ibid.*, 72.
(74) *Ibid.*, 1910.
(75) *Ibid.*, 141.
(76) *Ibid.*
(77) *Ibid.*, 143.
(78) *Ibid.*, 14-142 ; Cf. *Basiliade*, II, 43, 67-8.
(79) *Basiliade*, II, 61, 67-8.
(80) *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient*... par Monsieur d'Herbelot, Paris, par la Compagnie des Libraires, 1697, 1 vol. in f°.
(81) La véritable orthographe est Bidpaï, cf. *Basiliade*, I, 125, note. *Bibliothèque Orientale*, article *Homaioun-Nameh ; article Dabschelin*. — *Cf.* aussi, *Fables*..., trad. par Galland, éd. 1724, t. I, *Préface*, p. VI-VII.
(82) *Basiliade*, I, 37, 45 ; II, 240.
(83) *Ibid.*, I, VI, sq.
(84) Bordelot, *ibid.*, I, 125, note. Cette bévue a été relevée par le journaliste allemand Baumgarten, *Nachrichten von merkwürdigen Büchern*, 1753, t. III, 519. *Les Contes et Fables indiennes de Bidpaï et de Lokman traduites*..., par M. Galland, Paris, Ribou, 1724, 2 vol. ; la *Basiliade* leur emprunte (II, 225) un apologue qui se trouve, dans Galland, II, 219.
(85) J.-P. de Crousaz, *Traité de l'éducation des enfans*, La Haye, Vaillant et Prévost, 1722, 2vol., t. I, 229-230, 242-243, 245, renvoi au *Livre des Juges*.
(86) *Mentor moderne*, I, 519 : *Disc.*, 51 ; cf. aussi I, 515.

(87) *Dict. Philos.*, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier-Flam., 1964, p. 188 : Voltaire semble se souvenir du *Traité de l'éducation*... de Crousaz, cf. *supra*, note 85.

(88) *Apologues orientaux, dédiés à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Duchesne, 1764 ; *Avertissement*, p. 1, n. p.

(89) Apologue VIII, p. 21-24 : Allégorie de la Nature : « Que l'Edifice des Loix soit simple ; qu'il soit bâti sur des fondements inébranlables », p. 24. — Le Dauphin était imbu d'idées féneloniennes : A. Chérel, *Fénelon au XVIII[e] siècle, en France (1715-1820)*..., Paris, Hachette, 1917, p. 385. — Il est populaire, cf. *Fastes de Louis XV*..., *op. cit.*, t. II, 196.

(90) *Nouveau Dictionnaire Historique*, 1779, t. V, article *Pilpay*, p. 405 ; G. Chinard, *op. cit.*, p. 46, note 1, p. 79-80.

(91) *Basiliade*, I, VII.

(92) *Ibid.*, I, VIII. Sur le roi Dabschelin et le testament d'Huschank cf. *Fables*..., *op. cit.*, t. I, p. 41-78.

(93) Morelly combine les articles *Dabschelin, Calilahu Damnah, Homaioun-Nahmeh.* — Voir aussi, la *Préface* des *Fables*..., trad. par Galland, *op. cit.*, p. XIV, XLV, LIV.

(94) *Basiliade*, I, XXXV.

(95) *Bibliothèque Orientale*, article *Fadhail*. Ce sage est donné par Morelly comme cosmopolite : *Basiliade*, II, 28.

(96) *Basiliade*, I, 125, cf. I, 1.

(97) *Essai sur le Cœur humain*, p. 38. — La Fontaine, *Fables*, VI, 15. — R. Coe, *Le Philosophe Morelly*..., p. 194.

(98) *Basiliade*, II, 18. — *Fables*, VI, 16 : *Le cheval et l'âne*, VI, 15 : *L'âne et le chien.*

(99) Basiliade, II, 81

(100) *Ibid.*, II, 151.

(101) *Ibid.*, II, 253-60 ; cf. *Fables*..., 1724, t, II, 213 : *L'Hermite qui quitte les déserts*... ; cf. aussi, *Basiliade*, I, 203 : apologue sur la Propriété, dont je n'ai pas trouvé la source.

(102) R. Coe, *Morelly, ein Rationalist*..., p. 11 ; cf. aussi *R.H.L.F.*, 1957, n° 3, « A la recherche de Morelly... », éd. du *Code*, Akademie-Verlag, *op. cit.*, p. 46.

(103) Références à Pythagore, *Basiliade*, I, 9, II, 163-4, 289, 298. L'information semble venir des *Lusiades* de Camoens, éditées et annotées par Duperron de Castera, *La Lusiade du Camoens*..., Paris, Huart, David, Briasson, Clousier, 1735, 3 vol., I, 172 : Pythagore et la métempsychose ; II, 327 sur les Bramines. Voir aussi l'éloge de Pythagore par Mac Laurin, dans *Exposition des découvertes philosophiques de M. le chevalier Newton*, Paris, Durand et Pissot, 1749, p. 31.

(104) *Basiliade*, I, V.

(105) Voir l'article *Spinoza* du *Dictionnaire* de Bayle ; voir art. *Gymnosophistes*, ils sont rapprochés de Spinoza ; leur doctrine sur la mort est textuellement reprise dans la *Basiliade*, I, 12 ; ils sont également rattachés au quiétisme (voir aussi, art. *Brachmanes*). On se souviendra que, selon la *Basiliade*, Pilpay est bramine et gymnosophiste (I, p. IV, 9, note). Hans W. Seifert a signalé les liens entre l'affabulation orientale de la *Basiliade* et de l'*OEconomie ou la Règle de la vie humaine* (trad. de Dodsley), Londres, 1751 ; autre titre, *Le Bramine inspiré :* cf. Beiträge zur Französischen Aufklärung..., Akademie Verlag, Berlin, 1971 ; *Morelly in der deutschen Aufklärung*, p. 379, note 16. — On pourra aussi relever des traces du mythe chinois dans la *Basiliade :* la muraille (I, 215), le matérialisme des chinois (II, 211, note). Voir, R. Pomeau, *Religion de Voltaire, op. cit.*, p. 58, 67 : origine chinoise de la métempsychose ; chinois et religion naturelle pure. La muraille de Chine est alléguée également dans : *Mexique conquis*, I, 185. — Relativement aux gymnosophistes (rapprochés des Esséniens), cf. une note de J. Racine sur Philon le juif : *OEuvres* de J. Racine, Paris, Seuil, coll. l'Intégrale, 1962, p. 606-608.

On notera un détail curieux de la *Basiliade :* le prince fait les mariages, comme dans certaines peuplades de Guinée (I, 121) ; le renseignement se trouve dans le *Voyage de Guinée* de W. Smith et il est utilisé également par La Beaumelle, *Mes pensées*, Copenhague, 1751, p. 386.

(106) Voltaire, *La Henriade*, éd. critique avec une introduction et des notes par O.R. Taylor, *Studies on Voltaire*..., Genève, 1965, 3 vol., t. III, 745.

(107) *Ibid.* ; I, 215.

(108) *Ibid.*, I, 217.

(109) *Basiliade*, I, XIII-XIV. Sur la *Chute de l'Homme* par Dryden, à quoi la *Basiliade* fait peut-être allusion, cf. Addisson, *Remarques* sur le *Paradis Perdu*, in *Paradis perdu*, La Haye, Merville, 1740, p. LXIII. *La Lusiade du Camoens*..., trad. du portugais par M. Duperron de Castera, Paris, Huart, David, Briasson, Clousier, 1735, 3 vol. — Sur le thème de la *conquête*, cf. *Les Lusiades*..., trad. par R. Bismut, Lisbonne, 1961, *Préface*, p. XXIII-XXIV. *Le Mexique conquis* est dédié au dévôt duc de Penthièvre, petit-fils bâtard de Louis XIV.

(110) *Basiliade*, II, 183-8.

(111) *Ibid.*, I, 127, 164, 211 ; II, 262, etc. : comparaisons. — I, 133 : char divin. — Déguisements : I, 144, 152. — Tempêtes : I, 57 ; II, 177-188, 280-85. — Aurores : I, 198, etc. — « Elle dit »... : I, 136 ; II, 187, etc.

(112) *Basiliade*, I, 150.

(113) *Ibid.*, I, 154-155 ; plaintes de Zavaher, *ibid.*, I, 150.

(114) *Ibid.*, I, 154, note de Morelly.

(115) *Ibid.*, II, 70-75.

(116) *Ibid.*, II, 75-76.

(117) *Le conte du Tonneau*..., La Haye, H. Scheurleer, 1755, 3 vol. ; t. III, p. 234 : « Pour une *Ville en feu*... »

(118) *Basiliade ;* II, 84, note.

(119) *Ibid.*, II, 285, 290.

(120) *Ibid.*, II, 123.

(121) *Ibid.*, II, 125.

(122) M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspéro, 1972, p. 317-318.

(123) *Basiliade ;* II, 52, note : référence est faite au *Siècle de L. XIV*, éd. de Berlin ; l'épisode des gants se trouve dans l'édition 1753 ; voir : Voltaire, *Oeuvres historiques*, Pléiade, p. 870 et 1239. Voir *Histoire du regne de Louis XIV*... par H. P. de Limiers, Amsterdam, 1718 (2e éd.) : l'épisode des gants s'y trouve : t. IX, 215 ; t. VII, 3, 265 ; il se trouve aussi dans l'*Anti-Machiavel*, comme La Beaumelle le rappelle à Voltaire. C'est un épisode, au reste, qui traîne partout : cf. *Le Mentor moderne*..., *op. cit.*, I, 124 ; discours XII. — Chamfort rapporte qu'un homme en haillons le citait aux Tuileries, le 12 août 1792 : Chamfort, *Maximes, pensées, caractères et anecdotes*, p. p. J. Dagen, Paris, Garnier-Flam., 1968, p. 399.

(124) La *Henriade* est citée : II, 6 ; II, 54-55 ; la Comédie de *Samson* me paraît renvoyer, en vérité, à *Mahomet*.

(125) *Code*, 1755, p. 41 même l'autorité de Pierre le Grand serait impuissante pour vaincre les préjugés sur la propriété. — A partir de 1757, Voltaire parle de Pierre le Grand comme d'un législateur éclairé et civilisateur : O. R. Taylor, La *Henriade, op. cit. ;* t. I, 218.

(126) *Code*..., éd. 1755, p. 7.

(127) *Mentor moderne*, t. I, 208, *Disc.* 22.

(128) *Ibid.*, II, 210.

(129) *Ibid.*, II, 220.

(130) *Basiliade ;* I, 5.

(131) *Ibid.*, I, 105.

(132) *Ibid.*, I, 100-102.

(133) *Ibid.*, I, 102.

(134) *Ibid.*, I, 5, le détail de l'or dans les ruisseaux vient de l'*Histoire des Incas*..., L. VIII, ch. 24 ; t. III, 275. Il faut prendre *lambris* dans le sens de plafond, cf. *Littré*, article *lambris*, numéros 3 et 4.

(135) *Basisiade ;* II, 253 (troupeau) ; 250 (musette) ; cf. I, 68.

(136) *Ibid.*, I, 151-152.

(137) *Ibid.*, I, 9 etc...

(138) *Ibid.*, I, 192.

(139) *Ibid.*, I, 90, 103-104 ; l'Empire de Zeinzemin est une « Ville », composée de toutes les provinces ; I, 108-109 ; par opposition : désordre de la ville européenne : I, 110.

(140) *Ibid.*, I, 144.

(141) *Ibid.*, I, 102.

(142) *Ibid.*, I, 105.

(143) *Ibid.*, I, 112.

(144) C'est le défaut que lui reproche Clément de Genève, *Cinq Années littéraires*..., t. II, p. 439 : « des allégories au lieu d'évènemens ; c'est ici la grande maladie de l'Auteur, il s'en est même fait un système [renvòi à la note, t. I, p. 126]... »

(145) *Les songes du chevalier de la Marmotte*, au palais de Morphée, 1745 ; Brunet, *Imprimeurs imaginaires*..., p. 259. Le *Dictionnaire des Anonymes* ne comporte pas d'article sur cet ouvrage. — cf. D. Mornet, *Origines*..., p. 40-41 ; p. 46 et n° 1490 de la *Bibliographie*. L'utopie des *Songes* est un voyage en Singimanie, p. 14-30 ; sur l'Allégorie, Du Bos, *Réflexions*..., I, 191. — Les *Songes*..., *op. cit.*, p. 3, 5 ; le 6e *songe* est un éloge d'un héros « qui ne fait la guerre que pour avoir la paix » p. 65-6. — Le 10e *songe* paraît une apologie du Maréchal de Saxe. — Le dernier *songe*, le 12e, est une apologie de la monarchie française, comparée à un chêne. Sur la valeur politique des procédés allégoriques, *Fastes de L. XV*..., I, 260, note ; l'auteur renvoie à l'*Asiatique tolérant*... *;* voir : M.-L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France*..., Montréal, Beauchemin, 1946, 2 vol. ; t. I, 208-9, note 31.

(146) *Basiliade ;* conclusion de Fadhilah, II, 77-79.

(147) *Ibid.*, le chantier naval, II, 6-7 ; I, 193 ; II, 8 ; II, 262 : l'apostrophe de Morelly aux puissances maritimes et l'éloge de la frêle barque ont certainement un sens politique. Le « nautile » est considéré comme un signe de bonne traversée.

(148) Cf. *supra*, note 64. — *Basiliade ;* I, 133 : « où l'or même croît et végète » peut s'expliquer par les arbres d'or des jardins du Soleil à Cuzco ; mais aussi par les détails donnés dans l'*Hist. des Incas*..., sur l'émeraude qui croît comme une plante et verdit progressivement : L. VIII, ch. 23 ; t. III, p. 266-67 : « le propre de l'émeraude est [...] de devenir peu à peu verte, comme le fruit vient à sa maturité sur l'arbre. » *Végéter*, pour le minéral, est du langage des « chimistes », cf. *Dictionnaire de Trévoux*.

(149) *Basiliade ;* II, 32, 33 ; II, 262 « mille détroits tortueux » ; même expression : II, 185.

(150) *Ibid. ;* II, 291-2.

(151) *Ibid.*, I, 193.

(152) *Ibid.*, I, 177 ; II, 94 ; II, 282.

(153) *Ibid.*, II, 275. Pour les noms qui sont donnés aux différentes îles flottantes, on songe au *Quart Livre* de Rabalais ; voir *Les Songes de la Marmotte, op. cit.*, 41, 43 : Papimanes, Papimanie ; en 1791, Guiguené publie *De l'autorité de Rabelais dans la Révolution présente*..., Paris, Librairie des bibliophiles, 1879 ; cf. p. 74, 76, 102, 123, etc. On trouve aussi des îles allégoriques dans *Mirza et Fatmé*, conte indien traduit de l'arabe, Paris, Prault l'aîné, 1753 : cf. c. r. de Fréron, *Lettres sur quelques écrits*..., t. XII, 30 décembre 1753 ; cf. M. L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque*, Montréal, Beauchemin, 1947, 2 vol., t. II, 181 : donne l'érudition 1754 de La Haye. — *Basiliade* ; II, 204, sur les plaisirs, on songe au *Voyage du Temple de Cythère*, dont Clément, *Cinq Années*..., rend compte : I, 355, 15 sept. 1750.

(154) *Basiliade ;* II, 129-136 ; voir aussi : II, 218, note ; ici encore on peut rapprocher avec *Les Reclusières de Vénus*, Clément, *Cinq Années*... *;* I, 368-371 ; 30 oct. 1750.

(155) *Basiliade ;* II, 264-270 ; voir aussi *Songes de la marmotte*, 31-48.

(156) *Basiliade* ; II, 165 et *sq.* ; 194 et *sq.* L'épisode est donné par Morelly comme extrait des aventures de Pilpai ; donc, si l'on admet que Pilpai est son prête-nom, l'épisode aurait un sens biographique.

(157) *Ibid.*, II, 253-60. L'épisode a une coloration de pastorale marine, sur le modèle de Sannazar : cf. *Mentor moderne*, t. II, 258, 297 ; cf. aussi les rapports avec les *Fables* de Pilpai, *supra*, note 101 : *L'Hermite*...

(158) *Basiliade* ; II, 185-186, 243, 273 : détails de paysage qu'il ne faut peut-être pas négliger et qui font penser aux côtes de la mer du Nord.

(159) Outre l'allégorie du Nautile (*Basiliade* ; II, 262 et note), il est possible de voir dans l'allégorie du cheval Bucéphale un thème politique *Basiliade* ; I, 90 *sq.* ; dans le *Panégyrique de Louis XV*, qu'il analyse en octobre 1748, dans sa lettre 20, Clément de Genève cite ce passage : ... « ce Roi [le roi d'Angleterre] qui sçait gouverner un Peuple qui ne sçait point servir, qui mène ce peuple valeureux comme un cavalier habile pousse à toute bride un coursier fougueux dont il ne pourroit longuement retenir l'impétuosité... » (t. I, p. 112). Peut-être, en décrivant si longuement le dressage de Bucéphale, Morelly songeait à un roi d'Europe ? Cf. *infra*, Clément de Genève semble avoir lu d'autres allégories — applications dans son compte rendu de la *Basiliade*. Cf. sur le compte rendu de Clément, note 471.

(160) *Dix-huitième siècle*, 1969, n° 1 ; R. Godenne, « Agréable diversité des *Oeuvres Badines* du comte de Caylus », p. 251 et *sq.* ; *ibid.*, 1971, n° 3 ; A. Picciola, « L'Activité littéraire du comte de Maurepas », p. 265. — Bel exemple de littérature badine : *Le chef-d'œuvre d'un inconnu*..., Lausanne, M.-M. Bousquet, 1754, 8e éd. ; voir aussi, une suite à Mathanasius : *Dictionnaire néologique*..., Amsterdam, M.-Ch. Le Cene, 1747 ; p. 236 et *sq.*

(161) G. Chinard, *Code*, 1950, p. 44.

(162) *Journal des Sçavans*, années 1675-77, p. 102 et *sq.*

(163) Cf. *Annales*, mars-avril 1971 ; p. 290 et *sq.* : G. Dagron : « Discours utopique... » 1 — « Une lecture de Cassiodore-Jordanès »..., la représentation du monde d'Orosius (p. 294-295, voir les cartes) a le même caractère informe et ineffable que celle proposée par Morelly pour les « îles flottantes ».

(164) *Cinq Années littéraires*... ; t. II, p. 42, lettre 74.

(165) *Basiliade* ; I, *XXXV*.

(166) *Ibid.*, I, *IX*.

(167) *Ibid.*, I, *XXXVI*.

(168) *Ecole de l'homme : Basile*, I, p. 27 ; *Marie-Jeanne*, I, p. 117-18 ; *Mélanie*, I, p. 130 ; cf. aussi, I, 131, 138 ; contre l'*Ecole militaire*, fondation de la marquise, II, 69. — Génard est favorable à la reine, II, 9-10 ; à Maurepas, II, 25-26 ; 58 ; voir aussi : Clément (de Genève), *Les cinq Années littéraires*... Berlin, 1755, t. II, lettre 97 du 1er avril 1752, p. 253-54 : ... « cette *Ecole*, et celle où paroit avoir été celui qui la tient, sont bien les deux plus mauvais *tripots* que je connoisse : cependant le livre fait du bruit et se vend cher, parce qu'il est indécent, satyrique et défendu : on dit même que l'Auteur a été arrêté. » — L'expression « mauvais livre » se trouve à la *table des matières*, p. 462, lettre *E*. Clément est protégé par la marquise de Pompadour, qui a souscrit pour deux collections des *Cinq Années*... (cf. t. I, *Liste des souscripteurs*, lettre *P*). Par reconnaissance, il la loue constamment ; il se devait de stigmatiser un livre qui offensait la favorite.

(169) *Basiliade* ; II, 51 ; à rapprocher du *Code*, 1755, p. 100.

(170) *Mentor moderne* ; I, 39-41.

(171) *Basiliade* ; I, *XVI-XVII*.

(172) *Basiliade* ; I, 1 ; *Houri* ne se trouve pas dans la *Bibliothèque Orientale*.

(173) *Ibid.*, I, 1 *sq.* ; II, 288, 290, 298.

(174) *Ibid.*, I, *XIII*.

(175) *Ibid.*, I, *XV*.

(176) G. Chinard, *op. cit.*, p. 43.

(177) J. Dautry, in : *La Pensée*, *loc. cit.*, p. 68-69.

(178) *Basiliade* ; I, *XV-XVI, XII*.

(179) *Ibid.*, p. XXVII : « je craignois de causer de l'ombrage, et d'indisposer contre moi notre Sublime Sultane : mais réfléchissant que son âme généreuse étoit inaccessible aux bassesses de la jalousie, et que rien n'étant au-dessus d'elle [...] elle ne redouteroit point qu'une Rivale lui enlevât [le cœur] d'un Monarque que mille et mille beautés lui avoient vainement disputé. »

En 1750, la cour intrigue pour faire de Mlle de Romanet la maîtresse du roi : cf. G. Ziegler, *op. cit.*, t. II, p. 266-268, Mme de Pompadour est contrainte de défendre sans relâche la place qu'elle occupe. — Voir aussi Geneviève Aclocque, Vicomtesse de Goy : *Un épisode sur la presse clandestine au temps de Mme de Pompadour*, Paris, 1963 ; affaire de *Mellota Ossonpi*, juillet 1752 : Archives des Aff. Etr. ; Minutes de Hollande ; Arch. N., KK 1400. — Il convient de se rappeler aussi la dédicace de *Zadig*, en 1747 à la Sultane Sheraa. Clément de Genève la donne comme étant destinée à Mme de Pompadour, *Cinq Années*..., t. I, p. 113-14.

(180) *Journal Historique*.., 1736, 31 mai, t. I, p. 155 ; Décembre, p. 157 ; 1739, 18 janvier p. 173-174, prise de Delhi (*Le Journal*..., écrit *Dély*) ; t. II, 1746, p. 32 ; année 1747, 18 août, p. 50, Mort de Thamas-Kouli-Khan. — Montesquieu s'intéresse au personnage, en 1736 au moment de la guerre contre les Turcs, *O. C.*, éd. Seuil, Paris, 1964, p. 418 ; p. 585. Voltaire en fait état : J.-J. R., *O. C.*, Pléiade ; t. III, p. 1381 : Lettre de Voltaire, du 30 août 1755.

(181) *Journal des Sçavans*, mars 1744, p. 154, 157 compte rendu d'un livre de l'abbé Guyon sur les Indes Orientales.

(182) *Mercure de France*, juin 1742, p. 1441 : Nouvelles étrangères, Turquie.

(183) Ed. 1743, Paris, Briasson.

(184) Paris, 1742.

(185) *Op. cit.*, p. 4, 7, 8, 19, 70, 87, 124-5, p. 250 (Lettre de la tzarine à T. K. K.) etc...

(186) *Op. cit.*, p. 175.

(187) *Hist. de T. K. K.*, *op. cit.*, p. 389 Bucéphale, Porus ; p. 434 Alexandre. *Parallèle de l'expédi-*

tion..., op. cit., p. 141 : « sa conduite est celle d'un brigand, d'un meurtrier [...] il ne mérite pas le titre qu'il prend de second Alexandre. »

(188) *L'espion de Thamas-Kouli-Khan dans les cours d'Europe...*, Cologne, E. Kinkius, 1746.

(189) *Op. cit.*, p. 362.

(190) *Ibid.*, p. 365.

(191) *Ibid.*, p. 252.

(192) Helvétius, *De l'Esprit*, in *Oeuvres*, Paris, Brillant, 1794 (An II), t. I, p. 251 ; cf. t. I, p. 144, note 1 ; l'épisode se trouve chez Rochebrune, p. 247 ; dans le *Mentor moderne*, II, 273.

(193) *Voyage en Turquie et en Perse avec une relation des expéditions de T. K. K.*, Paris, Frères Guérin, 1748, 2 vol. ; compte rendu dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1748, p. 1334. — Otter est un suédois, installé en France, membre de l'Ac. des Inscriptions ; professeur d'arabe au Collège de France. Il meurt en septembre 1748. Clément de Genève n'apprécie pas du tout son *Voyage en Turquie..., Cinq Années...*, t. I, p. 63 ; lettre 12, du 17 juin 1748.

(194) *Op. cit.*, t. I, p. 393, ch. XLIII.

(195) *Basiliade ;* I, III ; Otter souligne l'intolérance de T. K. K. ; t. II, p. 385-6 : c'est chez lui que Morelly trouve un portrait défavorable.

(196) *Basiliade ;* I, XVII.

(197) *Oeuvres complètes*, Club Fr. du Livre, Paris, 1969, t. I, p. 313.

(198) *Romanciers du XVIIIe siècle*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, t. II, p. 200.

(199) Cf. *Théâtre de Marivaux*, éd. Deloffre, Paris, Garnier, 1968 ; t. II, p. 219, note 1.

(200) Cf. *Annales de la Faculté d'Aix*, t. XXXIV, 1, 1960, p. 60 ; *Histoire du Marquis de Rosambert*, in *Mémoires et Avantures d'un Homme de qualité*, t. I, 1728. L'article est de Antonio Coimbra Martins.

(201) *Basiliade ;* I, XXI, XXXIV ; pour l'apparition du héros comme jardinier, on pense, p. ex., à l'épisode de dona Mencia, dans *Gil Blas*.

(202) *Ibid.*, I, XIX, XXV, XXXIII.

(203) *Ibid.*, I, XXII, XXXIII.

(204) F. Deloffre, éd. du *Petit-Maître Corrigé*, Textes littér. Fr., Genève-Paris, Droz-Giard, 1955, p. 39 : *Le petit-maître philosophe*, 1750 ; cf. aussi, *ibid.* : p. 285 (Darut) ; p. 288 (Mainvilliers), Bibliographie.

(205) *Basiliade ;* I, IV-V.

(206) *Ibid.*, I, X, XI.

(207) *Ibid.*, I, XII.

(208) *Ibid.*, I, XIX, XXIV.

(209) F. Deloffre, *Le petit-maître..., op. cit.*, p. 38-39.

(210) J.-J. Rousseau, *O. C. ;* Pléiade, *op. cit.*, t. II, p. 1909 ; la *Reine Fantasque* date de 1755-56.

(211) *Basiliade ;* I, 49 ; cf. *Epitre dédicatoire* de *Zadig :* « Il fut écrit d'abord en ancien chaldéen que ni vous ni moi n'entendons. On le traduisit en arabe... » — Pour Morelly, il ne s'agit pas seulement d'un jeu ; la langue persane, « la plus douce et la plus gracieuse de toute l'Asie » (*Bas.* ; I, 48), est aussi, on le notera, proche, selon Th. More, de celle des Utopiens (*Utopie*, éd. Sociales, 1966, p. 158). Ce détail paraît confirmer l'hypothèse que Morelly avait lu Th. More pour écrire sa *Basiliade*.

(212) Notes idéologiques : t. I, 5, 7, 13, 16, 21, 25, 26, 28, 29, 37, 45, 63, 64, 72, 86, 97, 98, 107, 117, 145, 154, 182, 183, 185, 189, 201, 206 ; t. II, 14, 17, 27, 51, 53, 84, 147, 161, 170, 171, 196, 208, 209, 211, 218, 233, 294, 296. Notes techniques : t. I, V, XXV, XXVII, 1, 9, 22, 26, 47, 48, 49, 82, 105, 121,132-3, 145, 165, 166 ; t. II, 7, 25, 143, 171,204, 206, 224, 262, 274, 282, 283, 284, 301.

(213) *Ibid.*, t. II, p. 269.

(214) *Ibid.*

(215) *Ibid.*

(216) *La Télémacomanie ou la Censure et critique du Roman intitulé les Aventures...*, A Eleutéropole, chez P. Philalèthe, 1700 ; *seconde partie*, p. 74 et *sq.*

(217) *Basiliade ;* I, VI-VII ; voir aussi ; II, 108.

(218) *Ibid.*, I, 95.

(219) *Ibid.*, I, 108-109.

(220) *Ibid.*, II, 298.

(221) Ainsi, *op. cit.*, t. II, p. 152.

(222) *Ibid.*, t. I, p. 168 *sq.*

(223) *Ibid.*, t. II, 327.

(224) *Ibid.*, II, 286 ; I, 172.

(225) *Ibid.*, t. II, 286 ; cf. *Basiliade ;* II, 171.

(226) *Ibid.*, I, XIII-XIV.

(227) *Op. cit.*, t. III, 141.

(228) *Basiliade ;* I, 200.

(229) *Ibid.*, I, 193.

(230) *Ibid.*, I, 80, 125 ; II, 176, 177-8, 278, 281, 288.

(231) *Ibid.*, II, 290.

(232) *Ibid.*, II, 291.

(233) A. Chérel, *Fénelon au XVIIIe siècle..., op. cit.*, p. 370-371. Voir aussi M.-L. Dufrénoy, *L'Orient romanesque...*, Montréal, Beauchemin, 2 vol., t. I, p. 253-261, sur l'influence de Fénelon.

(234) *Ibid.*, 287, 288, 295, 299.

(235) *Projet pour perfectionner l'éducation...*, Paris, Briasson, 1728, p. 123, cf. p. 168, il invite les écrivains à faire sur ce modèle des romans vertueux ; cf. 180-181, 243.

(236) *Traité de l'éducation des enfans, op. cit.*, 1722, t. I, p. 277 ; Crousaz considère qu'en général la lecture des romans est inévitable, t. I, p. 246.

(237) A. Chérel, *op. cit.*, p. 339, 343.

(238) *Ibid.*, p. 351. — Le *Journal* de d'Hémery nous fait savoir que ces *Lettres* s'imprimaient en juillet 1752 à la cour de Saxe-Gotha « où l'on se pique beaucoup de bel esprit », B. N. Ms. Fr. 22.157 f° 147 recto, daté du 21 juillet 1752.

(239) A. Chérel, *op. cit.*, p. 311, p. 383, et note 7, discours prononcé à la Société Royale de Nancy.

(240) *Les Avantures de Télémaque fils d'Ulysse...*, Paris, Vve Estienne, 4ᵉ édition, 1740, 2 vol. ; livre VIII, p. 314.

(241) On notera que la Bétique ou Andalousie se trouve « assez près [...] de cet endroit où la mer furieuse rompant ses digues sépara autrefois la terre de Tarsis d'avec la grande Afrique » ; sur la politesse, *Avantures...*, *op. cit.*, t. I, p. 319 ; propriété, 319-320 : « ils sont tous libres et égaux », 321. — Les mines ne sont pas exploitées, t. I, 315, 329. Pacifisme : 321-22, 326-27. Accueil que les habitants font aux Phéniciens, t. I, 328-29 ; refus de la navigation, t. I, 330.

(242) *Avantures...*, t. I, p. 314 : Lauriers, grenadiers, jasmins ; *Basiliade ;* I, 4 ; II, 25 : oliviers, orangers. Cf. *Avantures de Jacques Sadeur...*, Amsterdam, D. Mortier, 1723 ; p. 42-3, p. 106 (orangers).

(243) *Avantures...*, t. I, p. 314.

(244) Abbé Prévost, *Le Philosophe anglais [...], ou Hist. de M. Cleveland,* Amsterdam, Rychoff, 1757 ; t. II, p. 55 : ... « nous n'avons point connu d'autre saison qu'un continuel Printems, qui est toujours accompagné des richesses de l'Automne. » — Cf. *Avantures...*, t. I, p. 97-98 : paysage de Tyr.

(245) *Basiliade ;* I, 4 ; cf. I, 59.

(246) *Hist. des Incas...*, L. VIII, ch. 24 ; t. III, 276.

(247) *Basiliade ;* I, 192 ; II, 5 ; 13.

(248) *Avantures...*, t. I, p. 317 ; *Basiliade ;* I, 10, 75.

(249) *Hist. des Incas...*, L. II, ch. 28 ; t. I, p. 289 « ... ils n'avaient pas l'esprit de mettre en œuvre le fer [...]. Ils avaient même plusieurs mines de fer [...] mais ils ne le savaient pas tirer... »

(250) *Avantures...*, t. I, 330.

(251) *Basiliade ;* II, 162, 163.

(252) *Ibid.*, II, 262.

(253) *Ibid.*, I, 193.

(254) *Ibid.*, II, 5-8.

(255) *Ibid.*, II, 8.

(256) *Ibid.*, II, 143 ; *Avantures...*, t. I, p. 37, p. 71-72, 79 etc...

(257) *Avantures...*, t. II, p. 129.

(258) *Basiliade ;* I, 144.

(259) *Avantures...*, t. I, 280-81 ; 135-36 (Chypre).

(260) *Basiliade ;* II, 130.

(261) *Avantures...*, t. I, 131 : « tu arriveras bientôt dans cette Isle fortunée »... ; 138 :... « la campagne naturellement fertile et agréable... »

(262) *Avantures...*, t. I, 138.

(263) *Basiliade,* II, 130.

(264) *Avantures...*, t. I, 10... « couvroient la campagne et en faisoient un grand jardin » ; t. I, 39 : l'Egypte ; 97, Tyr.

(265) Sur le goût de Prévost pour *Télémaque,* cf. A. Chérel, *op. cit.*, p. 290-291 ; sur le paysage-jardin, *Cleveland... op. cit.*, t. II, p. 49 : « ... jardin enchanté. L'art et la nature sembloient réunis pour l'embellir. »

(266) *Basiliade ;* II, 23, 24, 26 : « La beauté de ces lieux enchantés... » ; *Avantures...* t. I, p. 9 : « ... sembloient ne pouvoir quitter ces bords enchantez ».

(267) *Basiliade,* I, 149-150.

(268) *Ibid.*, I, 150.

(269) *Basiliade,* II, 174.

(270) *Avantures...*, t. I, 23, 41.

(271) *Avantures...*, t. I, 137.

(272) *Ibid.*, t. I, 222-223.

(273) *Basiliade,* II, 186.

(274) *Ibid,* II, 182.

(275) *Avantures...*, t. I, p. 223 : « ... ne perdons pas un moment pour sauver la nôtre [notre vie] » ; *ibid.*, fin du Livre VII, t. I, p. 275 : « On ne surmonte le vice qu'en le fuyant... » (p. 276).

(276) *Avantures...*, t. I, p. 130 *sq.* (Livre IV) ; *Basiliade ;* I, 190 ; la Ruse prend l'apparence de la Sagesse (c. à. d. Minerve).

(277) C'est le thème de Calypso, d'Eucharis (Livre VII) ; d'Astarté (Livre VIII) : cf. réprimandes de Mentor, au début du Livre IV.

(278) *Basiliade ;* I, XIV.

(279) A. Chérel, *op. cit.*, p. 371-372.

(280) Th. More, *Utopie,* collect. *Classiques du Peuple,* Paris, Editions Sociales, 1966 ; p. 115-116 ; *Basiliade ;* I, 4.

(281) *Utopie,* p. 116 ; *Basiliade ;* I, 129, II, 291, 304-5. — Sur la manière de lire une utopie : cf. *Annales,* mars-avril 1971 ; p. 306 et *sq. :* L. Marin, « Discours utopique et récit des origines » ; 2 — de l'*Utopia* de More à la *Scandza* de Cassiodore-Jordanes (en particulier, p. 309 et *sq.).*

(282) *Utopia, op. cit.*, 131.

(283) J. Abbadie, *L'art de se connoître soi-même...*, Lyon, Anisson et Posuel, 1701 ; p. 240.

(284) *Ibid.*, p. 354.

(285) *Essai sur le Cœur humain...*, p. 188.

(286) *Ibid.*, 194.

(287) *Ibid.*, p. 195.

(288) *Ibid.*, p. 188.

(289) *Ibid.*
(290) *Ibid.*, 269-278.
(291) *Ibid.*, p. 188.
(292) *Op. cit.*, p. 349-350.
(293) Paris, Maudouyt, 1736 — ou, Amsterdam, 1736 — ou, à La Haye, Pierre de Hondt, 1737 (titre : *Essais historiques... sur le goût).*
(294) *Op. cit.*, p. 11-12 ; éd. Amsterdam, 1736.
(295) *Essai sur le Cœur humain...*, p. 188.
(296) *Ibid.*, 195-6.
(297) *Ibid.*, p. 196-200.
(298) *Basiliade*, I, 56 ; II, 196 ; III, 39.
(299) *L'Art de se connoître...*, *op. cit.*, p. 244-247.
(300) *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure...*, Paris, Aubouin, Emery, Clousier, 1697 ; p. 2-3 ; cf. p. 16-19, etc.
(301) *Oeuvres de Fénelon*, Versailles, 1821, t. VIII, p. 195-6 et p. 462-3 ; il s'agit d'une page des *Principales propositions du livre des « Maximes » justifiées*, et des *Préjugés décisifs pour Mgr l'archevêque de Cambrai contre Mgr l'évêque de Meaux.*
(302) *Explication...*, *op. cit.*, *Avertissement*, p. 16, n.p.
(303) *Ibid.*, p. 21, 23.
(304) *Essai sur le cœur...*, p. 187-188.
(305) *Ibid.*, p. 85.
(306) *Ibid.*, p. 84-85.
(307) *Ibid.*, p. 83-85.
(308) *Ibid.*, p. 7.
(309) *Op. cit.*, II, 178, 188-9.
(310) *Op. cit.*, p. 183 ; cf. L. Racine, *La Grâce*, chant II : « Notre cœur n'est qu'amour... »
(311) *Op. cit.*, p. 23.
(312) *Ibid.*, p. 22 ; p. 7-8.
(313) *Ibid.*, p. 15.
(314) *Ibid.*, p. 7-8.
(315) *Mémoires* de Louis XIV, éd. Cl. Fr. du Livre, *op. cit.*, p. 125.
(316) *Essai sur le Cœur humain...*, p. 10-11 ; p. 123-124, etc...
(317) *Op. cit.*, p. 68 ; cf. aussi p. 69. S'il n'est pas sûr que Morelly ait lu directement Cumberland, en revanche, il a pu retrouver certains thèmes des *Lois naturelles...*, dans Hutcheson, *An Inquiry...*, traduit en 1749 sous le titre : *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la Beauté et de la Vertu*, Amsterdam, 1749, 2 vol. ; cf. t. II, 29, 143, 333. Voici quelques notes sur des rapprochements entre la *Basiliade* et les *Recherches...*, Bienveillance et divinité : II, 331, 230, 160, 383 ; I, 125, 188, etc... ; Affections désintéressées : II, 91, 188, 250 ; Hutcheson est favorable à Milton : I, 153, 163 ; deux détails curieux : dans la *Basiliade* (allégorie de l'île des plaisirs), il est question de l'amitié des débauchés entre eux, cf. *Recherches... ;* II, 295-6 ; Hutcheson explique que les jouissances dont on a honte sont celles que l'on ne peut partager ; la honte est, en somme, liée à la propriété : II, 269-71, 263, 359. — Notons que Cumberland est un défenseur de la propriété : cf. un bon extrait des *Loix naturelles, Journal des Sçavans*, juin 1744.
(318) J. Deprun, « L'inquiétude et l'histoire (en France) au XVIII[e] siècle », in *A.H.R.F.* ; n° 195, janvier-mars, 1969 ; p. 1-27.
(319) *Basiliade ;* II, 53.
(320) *Ibid. ;* II, 35.
(321) *Ibid. ;* I, 202.
(322) *Ibid.*
(323) *Ibid. ;* I, 44-48 : « Ces Peuples, auparavant grossiers... » ; cf. *Préjugé* : I, 72, note ; 74 : « Heureux préjugé... » ; I, 201 : « Heureuse ignorance... » ; II, 291 : « ... affranchies de toute autre passion... ».
(324) *Ibid. ;* II, 35.
(325) *Ibid. ;* II, 38.
(326) *Ibid.*
(327) *Ibid. ;* II, 40.
(328) *Ibid. ;* II, 36.
(329) *Ibid. ;* II, 20 ; 47-48.
(330) *Ibid. ;* I, 143.
(331) *Ibid. ;* I, 16.
(332) *Ibid. ;* I, 14, 195 : cf. *Cœur humain*, p. 193.
(333) *Ibid.* ; I, 106.
(334) *Ibid. ;* II, 18 : « Les bienfaits chez nous... ».
(335) *Ibid. ;* I, 41 « s'entraimer » ; I. 52, 72, 82, 86, 196, 197 (« bannis l'amour »...), II, 16, 19.
(336) *Ibid. ;* I, 49 : I, 79 : mutuelle tendresse.
(337) *Ibid. ;* I, 207 ; II, 15, etc.
(338) *Ibid. ;* I, 106 ; 209, 213.
(339) *Ibid. ;* I, 191.
(340) *Ibid. ;* II, 39.
(341) *Ibid. ;* II, 41.
(342) *Ibid.*
(343) *Ibid. ;* I, 42.
(344) *Ibid. ;* I, 121-2 ; 172.
(345) *Ibid. ;* I, 82-3.

(346) *Ibid.* ; I, 208.
(347) *Ibid.* ; II, 45, 52 ; Abbadie ; *op. cit.* ; p. 158-159.
(348) *Basiliade* ; II, 47.
(349) *Explication des Maximes...*, *op. cit.* ; p. 209.
(350) *Basiliade* ; II, 298 *sq.* : Astronomie ; 301 *sq.* : Sciences de la nature ; 302 : Mathématiques.
(351) *Ibid.* ; II, 136-137.
(352) *Ibid.* ; I, 4.
(353) *Ibid.* ; I, 132.
(354) *Ibid.* ; II, 88. — Le *miroir* est déjà dans l'*Essai sur l'Esprit...*, p. 3.
(355) *Explication...*, 211-12 : « L'eau qui est agitée ne peut être claire ni recevoir l'image des objets voisins ; mais une eau tranquille devient comme la glace pure d'un miroir [...] Dieu y imprime son image et celle de tous les objets qu'il veut y imprimer »... — En usant de ce symbole, Fénelon laisse à Dieu la liberté d'effacer comme il lui plaît les images : « Tout s'imprime, tout s'efface. Cette âme n'a aucune forme propre... » — Dans le système de Malebranche, au contraire, Dieu est moins libre : le réel s'imprime objectivement : Dieu, en quelque sorte est lié aux lois cosmiques. C'est de ce côté que Morelly penche.
(356) *Explication...*, p. 24.
(357) *Ibid.* ; p. 111.
(358) *Basiliade* ; II, 18, 19.
(359) *Ibid.* ; I, 40.
(360) *Explication...*, p. 236.
(361) *Basiliade* ; I, 47 ; II, 16.
(362) *Explication...*, 214-18.
(363) *Basiliade* ; I, 15.
(364) *Explication...*, p. 231. Cf. *Basiliade* ; I, 15 : « O homme ! peux-tu faire le moindre mouvement [...] aussi inséparables de toi-même, que la respiration de la vie. »
(365) *Explication...*, p. 198.
(366) *Basiliade* ; I, 15 ; 195.
(367) *Explication...*, p. 222.
(368) *Basiliade* ; I, 34.
(369) Explication..., p. 223.
(370) *Ibid.* ; *Avertissement*, p. 11, n. p. — La notion de *mysticisme*, ou d'*illuminés*, est liée à celle de communauté : cf. Clément de Genève, *Cinq Années...* ; t. I, p. 366, lettre 63 du 30 octobre 1750 ; allusion à une « République mystique » (*ibid.*, p. 367) où les femmes sont communes par souci de « perfection » spirituelle, d'après les *Lettres de Nédim Coggia* de M. de Saintefoy ; il s'agit des *Lettres turques...* ou *Lettres d'une Turque...* de Poullain de Saint-Foy ; cf. M.-L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France*, 1704-1789 ; Montréal, Beauchemin, 1947, 2 volumes ; t. I, 191 ; t. II, p. 173 ; cf. aussi *Dictionnaire des Lettres Françaises, XVIII*[e] *siècle*, *op. cit.*, article : *Saint-Foix*. Sur les rapports du *Fanatisme spirituel* et de la *Communauté*, J. Swift, *Conte du Tonneau*, *op. cit.* ; t. II, p. 42-50.
(371) Cf. A. Chérel, *Fénelon au XVIII*[e] *siècle...*, (Supplément) *Tableaux Bibliographiques*, Fribourg, Fragnière, 1917. — et *Fénelon... op. cit.*, p. 180 et *sq.*
(372) Sur un exemplaire des *Maximes* (éd. 1699) de la B.U. de Clermont (n° 55.304), on lit ces vers manuscrits : ... « dans l'un [Télémaque] que de solidité [...]/dans l'autre tout est chimérique/ [...] le solide est le Roman/le frivole est le mystique ».
(373) *Basiliade* ; II, 47.
(374) *Ibid.* ; II, 108 *sq.* ; II, 55 *sq.*
(375) *Ibid* ; II, 61.
(376) *Ibid.* ; II, 68 ; cf. aussi II, 6 : « Le Pauvre regardant sa Patrie... ».
(377) *Ibid.* ; II, 109, 115.
(378) *Op. cit.* ; p. 15-16.
(379) *Basiliade* ; II, 112.
(380) *Ibid.* ; I, 195 ; cf. aussi II, 107.
(381) *Ibid.* ; II, 65.
(382) *Ibid.* ; II, 67.
(383) *Ibid.* ; I, 166.
(384) *Ibid.* ; I, 167 ; cf. aussi : II, 167 : ... « fantastiques vertus ».
(385) *Ibid.* ; I, 41, 48, 106.
(386) *Ibid.* ; I, 196.
(387) *Ibid.* ; II, 64.
(388) *Ibid.* ; I, 177.
(389) *Ibid.* ; I, 43 sq.
(390) *Ibid.* ; I, 110 ; cf. I, 39-40.
(391) *Ibid.* ; I, 86-87.
(392) *Ibid.* ; II, 64 : ... « cette Puissance qui devroit être la protectrice... »
(393) *Ibid.* ; I, 47 ; cf. II, 22 : « surveillants... ».
(394) *Ibid.* ; II, 64.
(395) *Ibid.* ; I, 196.
(396) *Ibid.* ; II, 10, 82.
(397) *Ibid.* ; I, 109.
(398) *Ibid.* ; II, 158, 159 ; 325.
(399) *Ibid.* ; II, 9-10 ; déjà dans le *Prince...* Morelly refuse le mot de *maîtres* : II, 6-7.
(400) *Op. cit.* ; t. II, p. 67-68 ; 71-72 ; *Essai sur le Cœur humain...*, p. 172.
(401) *Le Prince les délices...* ; II, 136 et *sq.*
(402) *Cœur humain*, 77, 79, 81.

(403) P.-M. Masson, *La « Profession de foi du Vicaire Savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, édition critique..., Fribourg-Paris, Librairie de l'Université — Hachette, 1914 ; p. XXIV.
(404) *Basiliade ;* I, 6-7 ; 13-16 ; 51 ; 195.
(405) *Ibid. ;* II, 89-108.
(406) *Ibid. ;* II, 209-233.
(407) *Oeuvres complètes de Malebranche*, par MM. de Genoude et de Lourdoueix, Paris, de Sapia, 1837 ; t. II ; *Entretiens sur la Métaphysique*, p. 2 : « Voulez-vous que je ferme tous les passages de la lumière, afin que les ténèbres fassent éclipser tout ce qu'il y a de visible dans cette chambre et qui peut frapper nos sens ? »
(408) *Basiliade ;* I, 6-7 ; 13-16.
(409) *Ibid. ;* I, 91.
(410) *Ibid. ;* I, 195.
(411) *Ibid. ;* II, 96 ; cf. aussi : II, 84. — Sur le sens littéral de « Personne [...] n'a [...] que », le contexte ne permet pas d'hésiter ; Morelly entend : *Nemo non = omnis homo*.
(412) *Ibid. ;* II, 223.
(413) *Ibid. ;* I, 15 ; II, 88, 220 ; dans le *Code*, Morelly n'attachera plus aucune importance au *spectacle* de la nature, comme preuve de l'existence de Dieu ; au contraire de Rousseau : cf. P.-M. Masson, *La* « Profession... », *op. cit.*, p. XI, texte de 1754.
(414) *Basiliade ;* I, 92.
(415) *Ibid. ;* I, 93.
(416) *Ibid. ;* II, 106.
(417) *Ibid. ;* I, 6-11 ; partage des biens, travail agréable, amour des animaux, aucune distraction, pas de peur du tonnerre, pas de peur de la mort.
(418) *Ibid. ;* II, 171 ; 245-6.
(419) *Ibid. ;* II, 226.
(420) *Ibid. ;* II, 99-100 ; Morelly n'apporte dans cette question aucun dogmatisme, parce qu'il n'a pas *besoin* de l'immortalité pour fonder l'activité sociale, cf. I, 12-13 : « Jamais cette diversité d'opinions »...
(421) *Ibid. ;* II, 211 et *sq. ;* p. 218, note ; l'opinion de Morelly est celle du Mentor *moderne* (cf. : t. I, *Discours* III, p. 2, *sq : mélancolie*, p. 23-24 ; *génie pesant*, p. 25 ; *âme léthargique, stupidité*, p. 26 ; servent le diable *gratis*, p. 26 ; les matérialistes sont des anachronètes p. 27). — *Basiliade* : le matérialisme a été engendré « dans un excès de douleur et de désespoir » : II, 215 ; « sentiments désespérés » : II, 216 ; les matérialistes voient le monde teint « des couleurs de leur mélancolie » : II, 217 ; les idées matérialistes sont « tristes », « lugubres » : II, 219 ; elles sont produites par « une raison inquiète et turbulente » : II, 220 ; le matérialisme provient « d'un dépit outré contre les impiétés et les contradictions révoltantes » (II, 218, note) de la morale pratique des croyants (« Ceux qui sont persuadés de la réalité d'une Providence, se comportent comme s'il n'y en avoit pas », p. 219). Enfin, Morelly souligne la droite conduite des matérialistes (II, 216, 2e §).
(422) *Ibid. ;* II, 222-223.
(423) *Ibid. ;* II, 102.
(424) P.-M. Masson, *La* « Profession »..., chapitre I.
(425) Chérel, *op. cit.*, 396.
(426) *R.H.L.*, 1912, p. 414-5 ; *La* « Profession »... *op. cit.*, p. XXXVII ; p. 215, note 2 ; p. 217, note 1.
(427) *Emile*, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1966 ; p. 370 ; édition critique de P.-M. Masson, *op. cit.*, p. 215. Le deuxième texte de la *Basiliade*, imité par Rousseau est : « Où finissent nos besoins périssables »..., cf. *Basiliade ;* II, 101, 103, 104 : « où il ne subsiste plus d'erreurs »...(101) ; « Si la justice suprême »... (103) ; « Où se terminent »... (104).
(428) *Basiliade ;* II, 103.
(429) *Emile, op. cit.*, p. 362 ; cf. p. 380.
(430) *Ibid. ;* p. 361.
(431) *Ibid. ;* p. 362.
(432) *Basiliade ;* II, 101.
(433) *La* « Profession »..., *op. cit.*, p. 214.
(434) *Ibid.*, p. 217, note 1 : « Ce développement est tout pénétré de Morelly »...
(435) *Ibid. ;* p. 217-219.
(436) *Ibid. ;* p. 216.
(437) *Basiliade ;* II, 100.
(438) *Ailleurs*, 15 octobre 1963, n° 0 (chez P. Versins, Primerose 38, Lausanne ; France, chez Mme A. Belzanne, 55, rue de la Procession, 75015 Paris), p. 16 et *sq*. Sur le format, *Ailleurs*, p. 18. — Sur le format des livres du XVIIIe siècle : Ch. Mortet, *Le Format des Livres. Notions pratiques...*, Paris, Champion, 1925, p. 18-19, note 3 : la signature de l'in 8° se trouve aux pages 1, 3, 5, 7 ; celles de l'in-12°, aux pages 1, 3, 5, 7, 9, 11. — Les exemplaires de la *Basiliade*, qui se trouvent à la Bibliothèque Nationale sont de l'édition contrefaite ; l'original est à l'Arsenal.
(439) G. Chinard, *op. cit.*, p. 74 ; R. Coe, *Le Philosophe Morelly*, p. XXXVIII.
(440) G. Chinard, *ibid.*, p. 74. R. Coe, *ibid.*, p. XXXVIII-XXXIX.
(441) G. Chinard, *op. cit.*, p. 78-79, sur l'édition anglaise et son « extrait » de la *Critical Review*. Sur Hooper, Brunet, *Imprimeurs imaginaires...*, *op. cit.*, p. 66.
(442) *Lettres...*, t. X, p. 153, du 21 juillet 1753 ; Fréron est partisan de la politique fénelonienne : Chérel, *op. cit.*, p. 384.
(443) Cf. F. Cornou, *Elie Fréron, op. cit.*, p. 145 : Fréron est au courant de tous les protecteurs d'écrivains. La comtesse de la Marck, qui est une fille du maréchal de Noailles, protège Fréron, cf. Cornou, *op. cit.*, p. 171 ; elle protège aussi Palissot, cf. *Théâtre* de Marivaux, édition Deloffre, t. II, 966.
(444) *Lettres... ;* t. X, p. 145.

(445) *Le Philosophe Morelly...*, p. XL, note 2 ; cf. *Nouvelle Bigarrure*, volume V, t. IX, 145 *sq.* ; *Bibliothèque impartiale*, volume VIII, 401-415 ; cf. aussi : *Nouvelle Bibliothèque d'un homme de goût*, volume IV, 15 (1777).

(446) M. Fontius, *Voltaire in Berlin...*, Rütten und Loening, Berlin, 1966, p. 20 et note 41 ; p. 22-23, note 44. — Je dois à l'inlassable gentillesse de Martin Fontius la photocopie des articles publiés en Allemagne sur la *Basiliade*. Voici la liste des journaux allemands qui ont rendu compte de la *Basiliade* :

— *Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und der Historie überhaupt*, daté de Hambourg, avril 1753, p. 252-256, XXII Stück. L'auteur est le Dr Werenberg.

— *Philosophische Bibliotek* ; volume 7, n° 3, p. 284.

— *Neue Theologische Bibliotek* ; volume 9, p. 851 ; l'auteur, Krafft, se réfère à Baumgarten.

— *Nachrichten von merkwürdigen Büchern* ; volume 3, p. 517-520. L'auteur est Baumgarten.

(447) *Freye Urtheile...*, p. 252.

(448) *Ibid.* ; p. 253.

(449) *Ibid.* ; p. 254.

(450) *Ibid.*

(451) *Ibid.* ; p. 255.

(452) *Ibid.*

(453) *Ibid.* ; p. 255.

(454) *Ibid.* ; p. 256.

(455) P. 517-520. Voir *Beiträge zur Französischen Aufklärung [...] Festgage für W. Krauss zum 70 Geburstag...*, Berlin, Ak.-Verlag, 1971 ; Hanz W. Seiffert, *Morelly in der deutschen Aufklärung*, p. 376 et *sq.*

(456) *Ibid.* ; p. 516-17.

(457) *Ibid.* ; p. 517.

(458) *Ibid.* ; p. 518.

(459) *Ibid.*

(460) *Ibid.*

(461) *Ibid.*

(462) *Ibid.* ; p. 518-19.

(463) *Ibid.* ; p. 519.

(464) *Ibid.* ; p. 520.

(465) *Neue theologische Bibliotek*, 851.

(466) *Ibid.*

(467) Volume VII, n° 3, p. 284.

(468) *Morelly in der deutschen Aufklärung...*, *op. cit.*

(469) Ms. Nîmes, 238, f° 9, verso ; daté du 15 juillet 1753. Mlle Weil m'en a communiqué la copie.

(470) R. Coe, *Le Philosophe Morelly...*, p. XL, et note 2.

(471) *Cinq Années littéraires...*, *op. cit.* ; t. II, p. 438-440. Après avoir évoqué la querelle qui oppose, sur la musique, Rousseau aux philosophes, Clément en vient aux romans : « Auriez-vous regret à quelques romans ? On vous a vanté les *Isles Flottantes*, je m'en étonne... » (p. 438). Il apprécie l'allégorie de l'*île dominante*, qu'il appelle *isle Centrale (ibid.)* ; il reconnaît dans une note : « Les premiers chants sont les plus agréables... » (p. 440, note *h*). Les reproches portent sur le style (p. 438) ; sur le système de l'allégorie (p. 439-440). Plus intéressante, une étrange remarque : Clément semble voir dans les portraits de Zeinzemin et de Zavaher (I, 55 ; I, 112) des flatteries (p. 438 et note *d* : « où la flatterie et la fadeur se mêlent ») ; veut-il laisser entendre que ces textes sont susceptibles « d'applications » ? — D'autre part, Clément conteste la validité des généalogies allégoriques : Vérité, mère de la Nature, Propriété, mère de l'Intérêt ; pourquoi ne serait-ce pas l'inverse ? Il ne comprend pas que la Vérité engendre scientifiquement la Nature, en ce sens que tout ce qui existe découle d'une vérité originelle : c'est la théologie morellienne. Il ne voit pas davantage que la Propriété par son mariage avec le Pouvoir et le Hasard engendre la passion de l'*intérêt*, comme système moral. Morelly veut dire qu'il a fallu que le Pouvoir s'approprie les biens, pour fonder, sur cette création « fantastique », une morale de l'intérêt. — Clément conteste naturellement aussi l'*utopie* : « c'est un Paradis » (p. 440, note h). Il fait preuve d'esprit : « J'imagine qu'il a une jolie sœur, car il paroît surtout avoir beaucoup de goût pour l'inceste, ce n'est, dit-il, que resserrer les liens du sang par ceux de l'amour » *(ibid.)*.

(472) *Le Philosophe...*, p. XXXIX, note 2.

(473) *Op. cit.*, p. 80 ; il est cité dans O.R. Taylor, *La Henriade*, *op. cit.*, p. 754.

(474) *Ibid.* ; p. 78-79.

(475) *Ibid.* ; p. 79.

(476) Ms. Arsenal, 6.290, n° 5.619.

(477) W. Krauss, *Reise nach Utopia*, Berlin, Rütten u. Loening, 1964.

(478) *Op. cit.*, p. 161-168 ; quelques commentaires, p. 39, p. 460.

(479) *Freye Urtheile...* du Dr Werenberg, p. 256. Afin d'interpréter complètement le sens de l'holocauste dans la *Basiliade*, on se souviendra des feux de joie, signalés par J. Racine, lors d'un voyage de Louis XIV en 1678 à Vitry-le-François ; de « l'holocauste » de chaises à porteurs précieuses et des lambris de Versailles lors de la naissance, en 1682 du duc de Bourgogne ; cf. abbé de Choisy *Mémoires pour servir à l'Histoire de Louis XIV...*, Utrecht, Wan-de-Vater, 1747, p. 201, etc. L'holocauste est à la fois un signe de fête et de renouveau.

(480) *Lettres Nouvelles*, Paris, Denoël, septembre-octobre 1970, p. 69, *Nathaniel Hawthorne*.

(481) *Loc. cit.*, p. 81.

(482) *Ibid.* ; p. 83.

(483) *Lettres Nouvelles*, octobre-novembre 1965 ; H.-A. Murena, « Villes II : Faut-il dire : *Lima, ville cruelle ?* » p. 95.

CHAPITRE 6

LE CODE DE LA NATURE (1755)

« Un Livre [...] qui nous ferait peur aujourd'hui, intitulé *Code de la nature* ».

SAINTE-BEUVE,
Causeries du Lundi,
17 novembre 1853.

Depuis 1754, l'année de sa première publication, le *Code* a été assez régulièrement réédité ; il a pu bénéficier ainsi d'une certaine audience tant au XVIIIe siècle que par la suite. On peut même parler aujourd'hui d'un renouveau de curiosité à l'égard de Morelly, puisqu'ici ou là, une université met le *Code* à son programme (1) ; il s'agit pourtant d'un livre, dont non seulement l'accès n'est pas aisé et dont la valeur ou la qualité ne s'imposent pas clairement. Malgré les travaux que G. Chinard a rassemblés en 1950, dans la dernière en date des introductions françaises au *Code* ; malgré ceux de R. Coe, malgré les deux éditions italiennes de E. Piscitelli (1952) et de C. Roméo (1975), l'ouvrage reste mystérieux ; toutes les questions qu'il pose sont loin d'être résolues.

La première est celle de ses relations, plus nombreuses que nous ne l'imaginons, avec l'actualité politique et avec la production littéraire de la période 1750-1753. Introduire à la lecture du *Code* consiste principalement à décrire, avec autant de précision qu'il est actuellement possible, l'espace historique de son enracinement. Paraphraser une fois de plus l'idéologie du *Code* présente d'autant moins d'intérêt qu'une telle idéologie n'a aucun rapport avec aucune tentative historique de restauration sociale et qu'il n'existe aucune trace de la moindre société fondée sur l'amour réciproque des hommes qui la constituent.

En revanche, cette œuvre indéfendable a probablement joué un rôle dans la formation de la personnalité littéraire de Rousseau, au moment où ce dernier, occupé à poursuivre la polémique consécutive au premier *Discours* de 1750, se prépare à écrire le deuxième. Au cours des années 1753 et 1754, dans une fermentation intellectuelle remarquable, Rousseau devient lui-même ; or, un certain nombre de coïncidences textuelles donnent à penser qu'il a pu lire Morelly, dès cette époque. Le dialogue de Morelly avec Rousseau, celui de Rousseau avec Morelly forment la question la plus passionnante de toutes celles qui surgissent dans les études morelliennes.

En plus de ces questions, il en est trois autres plus classiques et dont il faut cependant se préoccuper. La première est celle des rapports de la *Basiliade* et du *Code* ; alors que la critique morellienne a généralement admis que le *Code* était de l'auteur de la *Basiliade,* je montrerai aussi en quoi le pamphlet de 1754 diffère

de l'utopie de 1753. La seconde question classique est celle de l'accueil reçu par le *Code* au XVIIIe siècle, avant la Révolution. Mes prédécesseurs ont presque épuisé le sujet ; il reste cependant quelques textes à exhumer et, surtout, il faut chercher, dans les réactions des contemporains de Morelly, une des voies d'interprétation de l'ouvrage. La dernière question a été soulevée par G. Chinard et c'est, peut-être, l'une des plus irritantes ; il invitait, en effet, les historiens de la littérature à s'intéresser à ce qu'on pourrait appeler le chef-d'œuvre de Morelly et il le comparait au deuxième Discours :

> « [Morelly] n'avait qu'un style sans couleur, sans rythme, sans musique [...]. De la comparaison des deux ouvrages ressort une des démonstrations les plus éclatantes que je connaisse de la valeur et de la force convaincante du style. A ce titre seul, le *Code de la Nature* mériterait d'être analysé par les historiens littéraires et les théoriciens de la littérature. » (2)

C'est en s'interrogeant, avant tout, sur les *relations* d'une œuvre avec son contexte que l'historien de la littérature peut essayer de préciser ce qu'est la « qualité littéraire ». C'est que l'accès à cette qualité n'est possible pour une œuvre que lorsqu'elle est préalablement entrée dans la catégorie du « lu » ; et sans doute, la « griffe », le talent, le « je ne sais quoi » jouent ici un rôle plus évident que définissable. Pour le moins, faut-il encore que l'historien de la littérature ait le souci de *donner la parole* à l'auteur qu'il étudie ; et, dans cette intention, qu'en se mettant au service du texte, il en facilite la lecture. Morelly n'est, peut-être, pas un écrivain ; mais son discrédit, sur le plan de la littérature, tient certainement à nos ignorances, à nos préjugés et surtout à l'ombre où il est resté, au temps d'oubli où il s'est émoussé ; au faux éclairage, aussi, dont il a souffert. S'il pouvait redevenir intelligible, il serait, sans doute, littérairement plus efficace et moralement et d'un point de vue esthétique.

1. LA DATE DE PUBLICATION DU *CODE.*

Ce point est d'une certaine importance, car la signification d'une œuvre, en général, et celle du *Code,* tout particulièrement, dépend du moment auquel elle doit être rattachée.

R. Coe a établi, grâce aux notices de la *Bibliothèque des Sciences et des Beaux-Arts* de juillet-septembre et octobre-décembre 1754, que le *Code* circulait, dès la seconde moitié de 1754 (3). Le fait s'est trouvé confirmé par Martin Fontius, qui a repéré des exemplaires du *Code,* fin septembre 1754, à la foire de la Saint-Michel de Berlin (4).

Le *Journal de la librairie* de J. d'Hémery, grâce à une trouvaille due à F. Venturi (5), nous révèle que la publication du *Code* peut être remontée à février 1754. C'est du moins une hypothèse, qui paraît s'imposer :

> « Ce livre, écrit d'Hémery à propos du *Code,* le 2 janvier 1755, est d'un M. Morelly qui a déjà fait le Naufrage des isles flottantes qui parut au mois de février dernier et qui eut quelque succès... » (6)

L'interprétation littérale de ce texte ne va pas sans difficultés. Si l'on admet que la relative *qui parut au mois de février dernier* se rapporte à la *Basiliade,* qui serait ainsi datée de février 1754, ce serait contredire une autre note de d'Hémery où la *Basiliade* est datée de février 1753 (7). Ou bien d'Hémery s'est trompé, il s'agit d'une espèce de lapsus ; ou bien : *qui parut...* se rapporte au *Code* ainsi que la suite : *et qui eut quelque succès...* et on trouverait ici une raison de penser que la première édition du *Code* est de février 1754. Voici, du reste, qui confirme cette lecture. Franco Venturi lisait :

> « ...qui parut au mois de février dernier et qui est quelquefois accusé à cause de quelques portraits hardis. » (8)

Avec Mlle Françoise Weil, je préfère lire, car c'est la meilleure façon de se soumettre au mouvement de l'écriture de d'Hémery :

« qui parut au mois de février dernier et qui *eut quelque succès* à cause de quelques portraits hardis. » [souligné par moi] (9).

Non seulement on a l'impression ainsi de lire exactement ce que l'inspecteur de la librairie a voulu écrire, mais la succession des passés simples : *parut* et *eut* se comprend mieux si d'Hémery signale un ouvrage vieux d'un an ; on comprend mieux également qu'il parle de « portraits hardis », s'il s'agit du *Code*, que l'on donne à *portraits* le sens satirique qui l'oppose au sens littéraire de *caractères*, ou le sens de tableaux d'une situation donnée. Il serait, enfin, bien étrange qu'à propos du *Code*, d'Hémery parlât essentiellement de la *Basiliade*. Ainsi, est-il prudent de rapporter les deux relatives au *Code de la Nature*.

Mais pourquoi d'Hémery parle-t-il du *Code*, avec un an de retard, seulement en janvier 1755 ? L'édition originale du début de 1754 est un in-8° relié ; or, d'Hémery, qui fait bien la différence entre brochure et livre (10) a eu entre les mains une brochure in-12. *Le Registre des livres d'impressions étrangères*... (Bibliothèque Nationale, Ms. franç., 21.994, folio 53, n° 397) précise que le *Code* a été remis pour examen à Terrasson, l'avocat au Parlement, censeur depuis 1750 ; mais aucun renseignement ne nous est donné sur le format du livre ni sur la date.

Il faut donc conclure de toutes ces minuties que la première publication du *Code de la Nature* remonte à février 1754 et qu'il est probable que dès la fin de l'année 1754 ou le début de 1755 une réimpression brochée de format in-12 a circulé, du genre de celle qui paraîtra en 1757. Il est certain, d'autre part, que le *Code* est sorti d'une presse étrangère et qu'il a rencontré très vite un succès notable, considéré qu'il était comme un pamphlet et non comme une utopie :

« [il] eut quelque succès à cause de quelques portraits hardis ».

L'examen de la composition du livre nous révèlera, de plus, qu'il n'est pas le produit d'un unique et simple projet, bien au contraire.

2. LA COMPOSITION DANS LE *CODE*.

Nous avons affaire à une œuvre dont le désordre est évident : on le remarque, en particulier aux redites sur les idées innées (11), la probité (12), le précepte *Ne feceris* (13). On voit mal comment concilier l'automatisme de la sociabilité (14) avec l'importance donnée, plus loin, à l'éducation (15). La notion de *bienfaisance* ne reçoit son développement que vers la fin de la troisième partie (16), elle correspond à peu près au sens du mot *probité*, qui l'accompagne souvent et qui, lui, appartient au vocabulaire des deux premières parties. L'explication tient probablement au caractère composite de l'œuvre. Morelly a cousu ensemble les développements de différentes époques et d'intentions diverses.

Trois formes littéraires différentes coexistent dans le *Code* : la dissertation, qui tient la plus grande place ; le pamphlet, qui affleure constamment, sous différents prétextes, contre les législateurs, contre le pouvoir de Louis XV, contre les pontifes. Cet ensemble, enfin, est complété par une utopie, le *Modèle de législation* par où s'achève, d'une manière inattendue, l'œuvre de Morelly.

Au genre de la dissertation, se rattachent trois exposés distincts : l'un est formé par une reprise et une apologie des thèses de la *Basiliade* ; c'est probablement la partie la plus ancienne de ce qui devait devenir le *Code*. Le second s'oppose à la *Basiliade*, en développant une théorie utilitaire de la sociabilité naturelle ; le troisième décrit les origines du désordre social ; c'est la partie qui touche de plus près à la querelle du premier *Discours* de J.-J. Rousseau et à la question de l'Académie de Dijon, publiée en novembre 1753, dans le *Mercure*, sur l'origine de l'inégalité et son fondement.

Examinons, d'abord, le noyau primitif, contemporain de la rédaction de la *Basiliade*, c'est-à-dire de 1752. A travers tout le *Code*, il se reconnaît à ce qu'il

constitue un exposé du « sistême de la Morale » de la *Basiliade*, n'ayant « d'autres ornemens que son évidence » (17). C'est par là que commence le *Code* (18). On ne retrouve, avec certitude ce filon primitif qu'à la fin de la seconde partie, lorsque Morelly définit les relations d'un peuple avec ses commettants (19). Il y reprend la thèse politique de la *Basiliade* d'un pouvoir sans violence, ayant pour fonction d'harmoniser la production et d'en conserver l'ordre (20).

Après ce rappel de la politique naturelle de la *Basiliade*, deux suites de textes en reprennent la théodicée et la théorie de la sociabilité naturelle fondée sur l'amour (21) : l'ensemble, défini nettement par son introduction (22) et sa double conclusion (23), contient une courte interpolation sur l'idée de perfectionnement social progressif, tout à fait hors des cadres de l'utopie de 1752 (24). Mais l'amour comme principe d'une bienfaisance découverte par expérience (25) ; la nécessité de sauvegarder les motifs d'affection (26) ; la raison comme norme de la morale (27), avec exclusion de lois positives et de la contrainte (28), ce sont là les thèses caractéristiques qui viennent de la *Basiliade*.

Une dernière partie s'y rattache également : la critique des religions de la crainte, qui ont pris naissance dans une société de propriétaires (29). Tout l'essentiel de cette critique se trouvait au chant IX de la *Basiliade* (30).

Cet ensemble de textes a dû constituer le noyau d'une apologie de la *Basiliade* qui a pris sa forme définitive, au moment où la presse commençait à réagir. Fréron, le 23 juillet 1753, se plaignait en terminant son extrait des « peintures allégoriques » « prodigieusement multipliées » (31) ; Clément de Genève, le 31 décembre de la même année, reprendra, entre autres, cette critique (32). Aussi Morelly croit-il nécessaire de se justifier à ses propres yeux, d'avoir écrit un poème en prose, surchargé d'ornements épiques :

> « Tel est le déplorable état de la raison, qu'il faut faire mille efforts, user de mille stratagêmes pour déchirer le bandeau qui l'aveugle... » (33)

Mais il a soin de définir les principes de la démarche nouvelle qu'il a suivie dans sa *Basiliade* : il lui a fallu, dit-il, « de nouveaux moyens », parce qu'il n'avait point de modèles (34). Les écrivains se sont toujours tenus dans les limites nationales, Morelly revendique le privilège d'avoir dépassé ces bornes culturelles (35) : élimination des thèmes du fanatisme, de la superstition (36) ; fondamentalement, c'est l'esthétique du tragique qui apparaît ici comme aliénation commune à toute la littérature (37). Cette récupération du « réel » (38), de « l'homme même » (39) ; cette volonté de laisser s'exprimer le « *feu de l'ame* » (40) tendait vers l'assimilation de la nature à l'art, c'est-à-dire, à la disparition de l'expression littéraire. Peut-être, Morelly a-t-il deviné de quelle contradiction mortelle était minée sa malheureuse *Basiliade* ; et le *Code* serait alors une dernière tentative pour justifier un contenu idéologique, qui, dans le cadre d'une littérature traditionnelle et classique, n'avait pas de forme possible.

Lorsqu'en novembre 1753, la *Bibliothèque impartiale* s'en prend à tout ce qu'il y avait de généreux dans l'utopie du « continent fortuné », Morelly a dû ajouter, à ses propres réflexions sur une œuvre, dont il n'était peut-être pas même l'auteur, une riposte de dernière minute (41). Les traces de ce remaniement du noyau primitif du *Code*, en novembre-décembre 1753, sont visibles. La première addition décelable se situe à la charnière de la première et de la deuxième partie (42). Après avoir établi, par le raisonnement, la sociabilité naturelle, Morelly déclare qu'il va le faire empiriquement :

> « Tâchons maintenant de confirmer par l'expérience des vérités que nous venons d'établir par le raisonnement... » (43)

Il est aisé de passer de cette phrase de transition au développement qu'elle annonce :

> « Si vous prenez les hommes tels qu'ils sont dans l'état de Nature, passons en Amérique... » (44)

Entre ces deux phrases, la réponse à la *Bibliothèque impartiale* s'étend, à cheval sur la fin de la première partie et le début de la seconde : le titre *preuves expérimentales de nos principes* prouve que le plan de Morelly était tracé avant qu'il eût eu l'intention de polémiquer avec le journaliste ; lorsqu'il a dû le faire, en décembre 1753, il a cherché la place la moins mauvaise.

La deuxième interpolation, nécessitée par la réponse à la *Bibliothèque...*, est aussi visible que la première. Elle se trouve dans un développement cohérent dirigé contre les législateurs et particulièrement contre le juridisme fondamental de *l'Esprit des Loix*. Ni le Code civil ni le droit des gens n'assurent la sécurité (45) ; aussi Morelly prétend définir une *liberté politique* ou *civile*, sans lois positives (46). Entre ces deux mouvements qui se tiennent, prend place l'objection de la *Bibliothèque*... : les hommes *naissent pour commander ou pour servir* (47). Répondre à cela, c'est développer une théorie sociale de l'égalité et Morelly renvoie à tout ce qu'il a écrit à ce sujet (48) ; il développe alors une doctrine de la liberté opposée à l'indépendance, dont on ne voit pas les rapports avec l'objection de la *Bibliothèque* contre l'égalité (49). En fait, si Morelly a placé à cet endroit une tirade destinée à ses détracteurs, c'est parce qu'elle s'harmonisait vaille que vaille avec le ton de tout le passage concernant la possibilité d'une société sans contraintes légalistes, sans maîtres et sans esclaves.

En raison même de la place qu'elles occupent dans le *Code*, les pages, peu nombreuses, inspirées à Morelly par l'extrait de la *Bibliothèque impartiale* ne sont évidemment pas le noyau primitif de l'œuvre, et ce n'est pas à partir d'elles que l'auteur s'est déterminé à écrire. Bien plutôt, un ensemble de textes, ayant pour centre un commentaire de la *Basiliade*, constituait un point d'attraction, par rapport auquel pouvaient se situer les quelques lignes provoquées par l'article de la *Bibliothèque impartiale*.

Au reste, ce noyau primitif s'était enrichi, à une époque, impossible à préciser avec certitude. Il est certain toutefois que le mouvement de reprise pure et simple des thèses politiques et religieuses de la *Basiliade* s'accompagne d'un mouvement de transformation des mêmes thèses. Le caractère général qui permet d'identifier, malgré l'état actuel du texte, ce mouvement de transformation, consiste en une conversion au principe de réalité, c'est-à-dire, en une contre-utopie fondée sur la sociabilité utilitaire, négation de la sociabilité de l'amour et de l'affection.

La première apparition de cette contre-utopie en exprime le principe :

> ... « [la Nature] a fait que [les besoins] exédassent toujours de quelque chose les bornes de notre pouvoir... » (50)
> ... « Elle a voulu que la peine, la fatigue de pourvoir à nos besoins, toujours un peu plus étendus que nos forces quand nous sommes seuls, nous fît comprendre la nécessité de recourir à des secours [...] delà notre aversion pour l'abandon et la solitude, notre amour pour les agrémens et les avantages d'une puissante réunion, d'une *société*.» (51)

Sous cette doctrine, il y a une théorie psychologique, venue de la plus authentique tradition réaliste, religieuse autant que théiste, à savoir que le cœur humain n'a qu'une passion, l'amour de soi ; Morelly, au rebours de sa *Basiliade*, revient à cette doctrine, qui avait été celle du *Prince* (52) :

> « ...le motif ou la fin de toute action humaine, est le désir d'être heureux [...] ce désir est un effet de notre sensibilité [...] il faut que [...] cette sensibilité nous fasse d'abord sans délibération, sans examen, rapporter tout à nous-mêmes, et imaginer que tout est fait pour nous, et que sans nous tout ce qui existe, seroit inutile [...] : *Me misceatur igne terra mortuo* » (53)

Quelques pages avant la fin de la troisième partie, ce thème contre-utopique est ramassé en une conclusion, indiquant l'importance de ce développement (54). La conséquence immédiate de cette doctrine est la négation de la valeur morale et « socialisante » du spectacle de la nature. On se rappellera que Zeinzemin faisait partir sa théorie de la sociabilité, ou de la « socialisation », de la

nature humaine, du spectacle de la nature (55). Explicitement, Morelly dans le *Code* récuse cette base de départ contemplative ; il commet exactement l'erreur qui était reprochée, dans la *Basiliade,* à la morale dénaturée :

> ... « la *bienfaisance,* écrit-il dans le *Code,* nous élève à [l'idée] d'une Divinité plus promptement et plus sûrement que l'aspect de l'univers : cette vue nous touche d'abord si peu [...] Ce n'est point comme le prétendent la plupart des Philosophes, le spectacle de l'univers, ni les reflexions sur notre contingence et la sienne, qui nous mènent à l'idée de quelque chose de divin... » (56)

Or Morelly avait remarquablement défini la *Prudence,* vertu cardinale, comme contemplation de l'univers, par opposition à une *prudence* détournée vers la contemplation de soi :

> « l'une avoit les yeux fixés sur un morceau de verre [...] Celle [...] qui tient un miroir, instruisoit autrefois les hommes à jouir attentivement de l'aspect des beautés de la Nature [...] ; à présent elle les avertit de se préserver de mille dangers, à connoître leur propre cœur devenu une mer orageuse, à voir dans le miroir de cette onde agitée ce qu'ils ont à redouter, et d'eux-mêmes, et des autres. » (57)

Morelly se flatte, dans le *Code,* de concilier cet amour de nous-mêmes avec l'amour d'autrui, l'intérêt particulier avec l'intérêt général, par l'abolition de la propriété :

> ... « l'homme exempt des craintes de l'indigence, n'eût eu qu'un seul objet de ses espérances, qu'un seul motif de ses actions, le *bien commun,* parce que le sien particulier en auroit été une conséquence infaillible. » (58)

Ce thème est si banal dans toute la morale sociale des Lumières, qu'on ne peut hésiter à le prendre pour ce qu'il est : la base d'une contre-utopie. Elle serait parfaitement acceptable, si elle était cohérente et prenait acte de la nécessité de la propriété, unique lieu géométrique de l'intérêt particulier ordonné à l'intérêt commun. La faiblesse de la contre-utopie du *Code* est dans cette contradiction qui consiste à décrire l'intérêt particulier, comme une « peste universelle », une « fièvre lente », une « *éthisie* de toute société » (59) et à le poser à la base de l'édifice social ; autrement dit, à poser à la base de la société sans propriété, la passion qui engendre la propriété.

La dernière conséquence, découlant de cette reconnaissance *de iure* de l'amour de nous-mêmes, apparaît dans le langage « amoral » qu'utilise Morelly, dans le *Code,* pour définir la morale sociale : à ce langage, on reconnaîtra tous les passages, tous les fragments plus ou moins dispersés de la contre-utopie. Il s'agit du langage algébrique, cosmographique, mécanique. Parler de *problème* (60), d'*analyse* et d'*inconnue* (61), c'est donner dans une des modes du siècle des Lumières ; c'est reprendre la démarche de démonstration pseudo-mathématique, qui, de la *Théorie des sentimens agréables* de Levesque de Pouilly aboutit à la morale, réduite au calcul, de *De l'Esprit.*

L'emploi du langage de la cosmographie est tout aussi commun ; Morelly a pu en trouver un modèle accompli dans le *Mentor moderne,* qu'il lisait en 1745 (62). Montesquieu sacrifiait également à cette mode, en 1748 (63). Morelly y recourut, dans les premières pages du *Prince* (64). Dans le *Code,* ce langage (65) exprime un principe de contre-utopie par rapport à la *Basiliade,* puisque la vie sociale ainsi décrite n'est plus le résultat d'une affection morale et volontaire, une réponse à une vocation, mais une nécessité :

> « C'est le sentiment de l'amour de nous-mêmes, impuissant sans recours, qui nous met dans l'heureuse nécessité d'être bienfaisans. » (66)

En ce sens l'homme est *innocent* (67) : entendons qu'il n'est pas responsable de la société et qu'il ne peut pas davantage la dissoudre. Dans la mesure où il s'agit là de la « nécessité des choses » et d'une « heureuse nécessité », cela signifie que la volonté de l'homme est inutile et que sa liberté s'exerce dans l'accessoire (68).

Ainsi apparaît, dans le *Code,* un langage emprunté à la mécanique (69). Des images proches étaient impliquées, dans les pages de l'*Essai sur le Cœur humain,* où Morelly montrait railleusement que les puissants devaient implorer des pauvres l'aumône de la flatterie et qu'ainsi l'égalité des hommes entre eux se rétablissait automatiquement (70). Le droit naturel avait ainsi le dernier mot. Dans la *Basiliade,* les machines les plus simples sont approuvées (71) ; dans le même sens, le *Code* refuse les « fortes machines » des législateurs, qui contraignent l'homme à la vie sociale (72). On est alors d'autant plus choqué de lire, dans les premières pages, une description de machinerie très chargée : on y trouve une lourdeur résultant des anaphores, des énumérations ; et l'enthousiasme conduit même Morelly à passer de l'harmonieuse machine cosmique aux chefs-d'œuvre de Vaucanson, dont les *automates* et les métiers à tisser automatiques sont exactement contemporains. Ce n'est plus le ciel qui nous est proposé, avec ses mouvements et sa lumière, mais des « engrainures », « des contrepoids », des « ressorts » ; c'est une « vacillation », c'est-à-dire le mouvement d'une machine inventée par l'homme, qui se voit réduit au rôle de « spectateur de ce qu'effectue le sentiment » (73). Cette métaphore excessive exprime, en servant fâcheusement de vestibule à l'œuvre, la contre-utopie négatrice de celle du « pur amour » quiétiste de la *Basiliade.*

Le *Code,* en effet, pour des raisons que nous ignorons, représente dans ces métaphores inspirées de la mécanique, le moment où la pensée de Morelly sur la sociabilité naturelle s'est durcie ; le moment où elle revêt un caractère agressif, contre les sociétés positives des législateurs. Gauchat, dans ses *Lettres critiques...* de 1762, écrit avec raison, parlant du *Code* :

> « Le libelle entier n'est que mépris de tout gouvernement, qu'il appelle généralement injuste. » (74)

A ces gouvernements contraires à la justice, le *Code* oppose précisément la réalité implacable et indestructible de la nécessité. Face à cette loi naturelle, à cette mécanique fondée sur un amour-propre admis par tous, sur des besoins physiques que nul ne peut contester, le tout exprimé dans un langage d'allure scientifique, les institutions humaines sont proprement insignifiantes.

La base théorique de cette attitude satirique ne peut être que la notion d'un ordre immuable hors des prises humaines. On la trouve parfaitement formulée par la philosophie de Malebranche :

> ... « on conçoit [...] que cette loi, l'ordre immuable, est le principe de toutes les lois divines et humaines, et que c'est selon cette loi que toutes les intelligences sont jugées, et toutes les créatures disposées chacune dans le rang qui leur convient. » (75)

> ... « on a quelque peine à concevoir ce que c'est que l'ordre immuable et nécessaire, ce que c'est que la loi naturelle et divine, ce que Dieu veut nécessairement, et ce que veulent aussi les justes. Car ce qui fait qu'un homme est juste, c'est qu'il aime l'ordre et qu'il y conforme en toutes choses sa volonté, de même que le pécheur n'est tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choses... » (76)

L'être humain de la *Basiliade* connaît le bonheur de vivre en tant que miroir du monde et de Dieu ; l'être humain, dans le *Code,* parce qu'il s'est égaré, ressent l'existence de la loi naturelle comme un reproche. Devant les scandales et le mal moral, qui semblent justifier les législations pénales, Morelly ricane et provoque ses adversaires ; n'est plus décrit un monde utopique heureux, mais la futilité des sociétés contre-nature est mise en lumière. La contre-utopie du *Code* se définit alors exactement comme un pamphlet anti-social. Rien ne le montre mieux que les pages où Morelly traite de la criminalité (77). La thèse générale qui y est exposée est que les crimes se produisent dans le domaine des « actes libres », que l'homme crée en toute indépendance (78) ; entendons bien qu'il s'agit de « la constitution arbitraire de certaines sociétés » ; le *mal moral,* dans ces établissements est purement versatile, changeant « comme la fantaisie des Législateurs » :

« ...il est un pur effet d'une cause seconde livrée aux accidens de sa mutabilité volontaire. » (79)

Comme le législateur peut instituer telle loi qu'il veut, de même l'assujetti peut riposter par tel crime qui lui paraît nécessaire, si les lois l'empêchent de manger à sa faim :

« L'homme est créateur indépendant de ses actions libres ; elles n'ont d'autre objet, d'autres motifs que sa conservation, son bien-être ; choses de très courte durée et entièrement laissées aux soins de sa capacité présente. » (80)

Les conflits, dans ces sociétés positives contre-nature, créent donc arbitrairement — et elles le peuvent, en toute liberté — le mal ou le bien. Cette agitation vaine est égale à zéro :

« ...comme un choc est détruit par un autre choc, l'imprudence des causes libres occasionne les crimes ; les suites de la même imprudence servent à détruire ces funestes effets : la violence est anéantie par la violence ; il n'en reste plus rien que de purement idéal, pour la créature que ces rapports peuvent intéresser. » (81)

Mais, et le but visé par le *Code* est ainsi atteint, ces péripéties marginales ne regardent en rien la Divinité, dont la volonté s'accomplit, que les lois humaines le veuillent ou non. L'ordre humain est enfantillages, puérilités ; c'est un jeu de courte durée, proprement inoffensif. L'une des plus grandes beautés du *Code* réside dans ce système de mépris hautain. Mais alors aussi, le *Code* est, pour cette raison, une contre-utopie, puisqu'il établit qu'il n'est pas nécessaire de proposer un modèle utopique aux hommes ; ce modèle s'imposera de lui-même et l'avenir rendra justice à Dieu et à la *Basiliade*. C'est pourquoi, la raison humaine et ses écarts s'anéantissent, dans le déploiement de la raison divine, suprême loi :

« Cette machine [...], quoique composée de parties intelligentes, opère en général, indépendamment de leur raison ; dans plusieurs cas particuliers, les délibérations de ce guide sont prévenues, et ne le laissent que spectateur de ce qu'effectue le sentiment. » (82)

La sensibilité physique de l'homme, l'organisation de ses instincts se trouvent ainsi ordonnées à la loi générale de l'univers et la sagesse divine se manifeste dans la simplicité des lois de la nature. On reconnaît ici encore la philosophie malebranchiste (83). C'est bien par référence à la démarche de Malebranche que la phrase suivante du *Code* doit être lue :

« La sensibilité est en nous ce qu'est le mouvement primitif imprimé à la matière, et qui bientôt perd son uniformité pour donner naissance à la variété des plus belles combinaisons entre les corps... » (84)

Dans le *Traité de la nature et de la grâce* de 1679, Malebranche cherche à faire l'économie du miracle et à diminuer la distance de la grâce à la nature :

... « [Dieu] ne fait jamais de miracles, lorsque la nature suffit [...] ; ainsi il a dû choisir la combinaison des effets naturels qui, lui épargnant pour ainsi dire des miracles, exécute néanmoins très fidèlement ses desseins. » (85)

Et de plus, l'explication de tous les mouvements se réduit en deux lois :

« La première, que les corps mûs tendent à continuer leur mouvement en ligne droite ; la seconde, que lorsque deux corps se rencontrent, leurs mouvements se communiquent de l'un à l'autre [...]. Ces deux lois sont la cause de tous les mouvements qui produisent cette variété de formes que nous admirons dans la nature. » (86)

Que l'on ne s'étonne pas de voir que Morelly ne parle que d'une seule loi, puisque la seconde, avoue Malebranche, « ne s'observe jamais dans les expériences qu'on peut faire sur ce sujet » (87). Retenons que le *Code*, se fondant sur l'idée de machine simple produisant le maximum d'effets (88), sur l'idée d'une cause première laissant la liberté aux causes secondes (89), se présente, pour cette raison, comme une interprétation malebranchiste de la société. Et Malebranche permettait à Morelly de contester la validité des sociétés humaines au nom de la

suprême sagesse de Dieu ; il écrivait, en effet, dans son *Traité de la nature et de la grâce* :

> « Plus les machines sont simples et leurs effets différents, plus elles sont spirituelles et dignes d'être estimées. Le grand nombre des lois d'un état marque souvent peu de pénétration et d'étendue d'esprit dans ceux qui les ont établies ; c'est plutôt l'expérience du besoin qu'une sage prévoyance qui les a ordonnées. » (90)

C'est encore une formule malebranchiste qui nous ouvre le sens général du *Code,* dans ce qu'il a de contre-utopique, par rapport à la *Basiliade.* Au début du *troisième discours* du *Traité de la nature...* :

> « il ne dépend point de nous de vouloir être heureux... » (91)

Il paraît donc à peu près certain qu'entre 1752 et 1753, de la *Basiliade* au *Code,* on passe, par la médiation du malebranchisme, d'un exposé mystique du monde social, l'utopie, à un exposé philosophique et rationnel, la contre-utopie. Il n'y a pas exactement un reniement ; mais la théorie sociale du *Code* s'ouvre nécessairement à la dimension historique ; l'utopie est dans l'avenir. Ici encore, Malebranche s'impose :

> « Le monde présent n'est pas créé pour demeurer tel qu'il est : le mensonge et l'erreur, les injustices et les désordres que nous y voyons font assez comprendre qu'il doit finir. Le monde futur où habiteront la vérité et la justice est cette terre que Dieu a posée sur des fondements inébranlables, et qui, étant l'objet éternel de l'amour divin, subsistera éternellement. » (92)

Outre l'influence réaliste de la philosophie malebranchiste, un autre motif a pu infléchir la théorie sociale du *Code* dans un sens historique. L'Académie de Dijon fait connaître par le *Mercure,* en novembre 1753, le sujet du nouveau concours sur les origines et le fondement de l'inégalité parmi les hommes.

Schématiquement, Morelly avait tracé deux directions à sa réflexion : la justification de sa *Basiliade,* et deuxièmement, une contre-attaque destinée à ridiculiser les sociétés positives, tout en se plaçant sous l'autorité d'un système de pensée largement tributaire du malebranchisme. Cette même philosophie malebranchiste l'amenait à intégrer la dimension historique dans sa théorie de la sociabilité ; dès lors la question de l'Académie de Dijon avait pour lui un sens, elle entrait dans l'ordre de ses préoccupations. Aussi est-il possible qu'alors Morelly ait entrepris une troisième dissertation, bâtie sur le schéma de la recherche philosophique des *origines,* avec sa dichotomie : raisonnement, contre-épreuve expérimentale. La place de ces textes, inspirés par l'Académie de Dijon, est repérable par les expressions qui comportent des connotations chronologiques :

> « [Les Sages n'ont] pu découvrir le premier pli de ce nœud compliqué [...] J'ai tâché de découvrir ce premier chaînon de l'erreur... [...] Donc le premier usage que fit un pere de pareils préceptes. » (93)
> « C'est de là qu'il en faut datter les égaremens de la raison... » (94)

De cette démarche, découle aussi la notion de corruption :

> ... « est-il étonnant que vous ayez vu cet amour de nous-mêmes, ou se transformer en tous les vices [...] ou bien prendre le masque des vertus factices... (95)
> Mais avant que d'examiner plus en détail pourquoi la *probité* naturelle de la créature raisonnable s'est si prodigieusement altérée... » (96), etc.

Enfin, dès lors qu'est acceptée la méthode de reconstitution du processus historique, il est difficile d'échapper à l'idée de progression et de perfectionnement, qui répondent dialectiquement à celle de décadence et de corruption. L'utopie de la *Basiliade* excluait tout véritable progrès et visait nécessairement « un point fixe » (97). Le *Code* ne peut conserver cette perspective toute mystique du repos ; la contre-utopie utilitariste doit combattre la société naturelle de la tranquillité ; le point fixe devient mouvant :

> « Cet amour du repos et de la tranquillité, est dans la créature raisonnable une tendance vers un point fixe de bien-être ; mais ce point d'appui changeant lui-même,

et variant comme le période de nos affections naturelles, dans un certain cercle d'objets, oblige aussi l'homme à changer de posture... » (98)

L'inquiétude étant ainsi réintroduite, c'est le balancier de l'histoire qui se met en route. Rien ne montre mieux combien Morelly a quitté la problématique de l'utopie que l'une des plus belles pages qu'il ait écrite, dans son *Code,* sur le mouvement ascensionnel de l'humanité :

« Tout prouve dans la Nature comme dans l'Art, dans le Physique comme dans l'Intellectuel et le Moral, qu'il est établi un point fixe d'*intégrité* auquel les Etres montent par degré... » (99)

Toute cette page est belle, parce que Morelly parvient, dans une trop brève méditation sans artifices, embrassant d'authentiques incertitudes, effleurant le rêve de l'Age d'or, à donner à son lecteur le sentiment qu'un terme heureux est possible à l'aventure, prodigieuse d'horreurs et de fautes, d'une humanité que la souffrance historique aura dressée, debout enfin. Autant qu'on puisse en juger, car le *Code* n'en fournit pas un exposé suivi, Morelly se représente l'histoire de l'humanité en étapes : familles, peuples sans lois, liés par la consanguinité et vivant sous le gouvernement paternel, c'est l'état de nature « grossier » convenant aux petits peuples (100) et remontant au-delà de l'écriture, 50 ou 60 siècles avant J.-C. (101) ; puis la dispersion accidentelle (102) entraîne les conflits, état violent où s'introduit la propriété (103). A ce stade, se forment les Nations, soumises à des lois arbitraires, oublieuses des fondements naturels de la sociabilité (104) ; « établissements » de violence légale et étatique, c'est l'état de guerre sociale (105), qu'il était possible d'éviter (106). Au terme de plusieurs cycles, vicissitudes ou révolutions, on revient à l'état de nature conscient, réglé, ordonné : l'art s'ajoute à la nature (107). L'humanité a conquis le point fixe, son état constant de bonheur (108), préfiguré par ces moments d'équilibre, ces vacillements entre la barbarie et l'état de Nature (109). Morelly retrouve ainsi, au terme du temps historique, le repos immuable de l'utopie. On voit par là, que le *Code* est une nouvelle version de la *Basiliade,* corrigée et augmentée d'une dimension historique ; le *Code* explicite un temps mis entre parenthèses, dans l'utopie ; temps négligé, oublié dans la *Basiliade.* Morelly paraît, en 1753, avoir voulu « rattrapper » l'enthousiasme utopique de 1752. La philosophie malebranchiste lui fournissait les structures rationnelles de ce rattrapage.

Il semble que le seul antécédent d'un autre thème historique du *Code* soit à rechercher dans la tradition sensualiste : il s'agit de celui d'un Dieu, dont la représentation se perfectionne avec les progrès de l'humanité (110). Il s'agit d'une application à l'idée de Dieu, du processus d'*ordre naturel* pédagogique :

« *Hommes, soyez bienfaisans, Dieu le veut, Dieu l'ordonne.* Beau début, plaisante exhortation ! [...] laissez là l'idée de la Divinité, elle n'a que faire de vos leçons pour éclorre ; vous ne faites que la gâter en vous efforçant de la prématurer [...] l'idée d'une Divinité doit naître chez les hommes, des préceptes persuasifs et des moyens sûrs d'être bienfaisans. » (111)

Telle est la conclusion du développement, consacré à l'examen des « degrés » par lesquels se perfectionne l'idée d'une Divinité (112), et qui enveloppe une critique des religions corrompues par une image humanisée de Dieu (113). On sait que, d'une part, Malebranche a souvent protesté contre le Dieu que les hommes ont tendance à humaniser (114), et, d'autre part, que les Jansénistes, en la personne d'Arnaud, ont été les adversaires de Malebranche, sur la question des idées innées (115). Or Morelly, dans sa critique des religions — et cela se trouve aussi dans la *Basiliade* (116) — accuse les prêtres d'avoir fait une religion à l'image de l'homme (117) et le Dieu terrible, vengeur, punisseur qu'il récuse fait songer à celui de l'imagerie janséniste. La religion du *Code* n'est évidemment pas orthodoxe, mais elle tend comme le malebranchisme à libérer Dieu de l'homme et des « anthropomorphites » (118).

Dans le même système de pensée historique se situent les développements sur les indiens du Canada (119) ; sur l'affaiblissement des liens de consanguinité,

l'histoire étant ici à la fois spatiale et temporelle (120) ; sur le Christianisme primitif (121) ; sur la crise parlementaire de 1751-1753 (122) et sur la décadence des formes constitutionnelles (123).

Il y a bien trois dissertations combinées dans le *Code,* dont la présence nous est assurée par les dissonances qui subsistent. Elles ont pu ne pas apparaître à leur auteur, dans la mesure où il n'a pas eu conscience d'écrire une négation de la *Basiliade,* mais plutôt d'effectuer un mouvement évolutif de l'irréalité à la réalité ; dans la mesure où il a cru n'avoir fait qu'ajouter une espèce de prologue historique à la vision utopique du « continent fortuné ».

Il semble que nous puissions nous représenter la cause de ce mouvement. Jusqu'à ce point où nous sommes, rien ne justifie absolument la constitution de l'œuvre qu'entre 1752 et 1753, Morelly ébauche et prépare ; malgré la rédaction de ses trois dissertations, et à cause de leurs contradictions, il n'a pas trouvé le principe unificateur, sans lequel il n'existe pas d'œuvre littéraire. C'est l'actualité politique parisienne de 1750 à 1753 qui le lui fournit, en lui présentant la belle image d'un « cahos » (124), dont il pense qu'il n'est possible de sortir que par un retour à la Nature. Toute sa verve pamphlétaire vient de là et l'auteur en a été conscient :

> ... « comme [les] vrais sentimens [de la Nature] cessent ou commencent toute violence ; de même toute institution qui sort de ses principes [des principes de la Nature] [...] n'est plus un art [...] ; c'est une misérable et aveugle routine ; ce n'est que cette cacophonie que j'attaque dans cet Ouvrage. » (125)

Dans cette perspective pamphlétaire, justifiée par les luttes de Louis XV contre le Parlement, on voit s'unifier le *Code* et ses faiblesses théoriques s'estomper. Non seulement tout le genre de la dissertation se trouve par ce moyen envahi d'apostrophes et d'invectives, en général, très réussies ; mais la *Préface* y puise son énergie et sa beauté. Morelly avait alors trouvé le ton provocant, méprisant et fier qui fait de son *Code* une belle pièce de la littérature de combat.

Le dernier élément de la composition du *Code,* le plus inattendu : le *Modèle de Législation,* lui est rattaché, par le moyen de l'invective : tout se passant comme si Morelly, ayant pris conscience de la véritable unité de son œuvre, composite et monstrueuse, à certains égards, avait voulu mettre le comble à l'insolence en proposant une constitution qui serait la fin de toute utopie et une contre-utopie sans complaisances :

> « Je n'ai pas la témérité de prétendre réformer le genre humain ; mais assez de courage pour dire la vérité, sans me soucier des criailleries de ceux qui la redoutent, parce qu'ils ont intérêt de tromper notre espèce, ou de la laisser dans des erreurs dont ils sont eux-mêmes les dupes. » (126)

Cette double dérision contenue dans la clausule (« erreurs dont ils sont eux-mêmes dupes »), reprend le beau mouvement de mépris de la *Préface :*

> *« Non est mora longa... [...]*
> *Qui vult decipi decipiatur. »*

Ce ne fut sans doute qu'au dernier moment que Morelly domina suffisamment son œuvre pour trouver enfin un style. La matière du *Code* ayant été ainsi parcourue et la chronologie d'ensemble probable dégagée, il est possible d'examiner et d'interpréter le contenu idéologique de l'œuvre. Il nous apparaîtra successivement à travers l'actualité, à travers la présence de Montesquieu et de Rousseau, à travers la critique des langages.

3. L'ACTUALITÉ POLITIQUE PARISIENNE, DANS LE *CODE.*

C'est d'elle qu'il faut partir pour éviter, autant qu'il est possible, les contresens qui guettent toujours le lecteur.

Les faits les plus anciens rapportés dans le *Code* sont les épisodes de la longue guerre qui oppose le Trône et l'Autel, à partir de 1750 : affaires du vingtième et des billets de confession. C'est du vingtième qu'il s'agit, dans la tirade adressée au Sultan-Louis XV : ... « vous aviez besoin, n'a guères, d'établir un tribut nouveau sur votre Peuple... » (127). Morelly fait allusion à l'édit du 24 mai 1749, auquel le Clergé refusa de se soumettre (128). Le conflit atteint une certaine violence lors de l'Assemblée du Clergé, le 1er juin 1750, sous la présidence du Cardinal de la Rochefoucauld, choisi pour sa modération (129).

Lorsque Morelly écrit : « vous proposâtes à ces oracles du Prophète de vous donner un état des immenses richesses... » (130), il évoque la déclaration royale au Parlement (131) ; de plus, il fait allusion avec exactitude aux remontrances du Clergé adressées le 10 septembre au Roi (132). On voit mal, en revanche, à quel conflit entre le roi et son Conseil et à quel complot, que le Clergé aurait tramé contre la personne royale, Morelly veut faire allusion dans telle autre page (133). Le paragraphe : « Quelques tems après... » (134), relate l'affaire des billets de confession. Il faut la situer dans le contexte de la campagne anti-janséniste animée par le fanatique de Beaumont, archevêque de Paris. Dès le 12 juillet 1749, il est en lutte ouverte avec les administrateurs de l'Hôpital Général à l'occasion de la nomination comme supérieure de la dame Moyzan, moliniste. Le roi ayant tranché l'affaire en faveur de l'archevêché, le Parlement est en grève du 24 novembre au 1er décembre 1751. Moufle d'Angerville, auteur de la *Vie privée de Louis XV*, a bien noté les liens de cette affaire avec celle des billets de confession (135).

Depuis mars 1750, au moins, des plaintes sont déposées auprès du Parlement de Paris, pour des refus de sacrements ; le roi s'oppose aux poursuites contre les prêtres coupables de ces refus (136). Mais l'affaire du 29 décembre 1750, décret de prise de corps contre Bouëttin, curé de Saint-Etienne-du-Mont, transforme les années 1751-1753 en un conflit aigü du Roi avec le jansénisme parlementaire et, dans ce sens, le Clergé triomphe : transfert de la Grand'Chambre du Parlement à Pontoise, le 11 mai 1753 ; exil à Soissons, le 10 novembre ; sanctions individuelles prises à l'encontre d'un certain nombre de magistrats (137).

Ces événements, qui ont bouleversé la nation (138), sont résumés vigoureusement par Morelly :

> ... « ces Sujets séditieux qui venoient de donner une atteinte si visible à votre autorité, [...] se servirent de ce même pouvoir [le pouvoir royal] pour rétablir leur ancienne domination, jusques sur ceux que la mort va mettre au niveau des Monarques. » (139)

Le « Divan », qui s'oppose aux intrigues du Clergé est évidemment le Parlement et non pas le Conseil, mi-parti de prélats et de parlementaires (140), ni le Conseil du roi, puisque celui-ci, depuis le départ de Machault, est dominé par l'anti-parlementarisme, qu'il soit le fait de Mme de Pompadour ou celui du comte d'Argenson (141). Morelly se fait donc porte-parole de l'opposition du Parlement et des princes à la Cour, en exprimant les théories gallicanes de l'indépendance du pouvoir politique à l'égard du pouvoir spirituel (142).

Telle est la première *cacophonie* que l'actualité propose à la réflexion de Morelly : les Pontifes prêchent la soumission du peuple au Prince (143), mais ils se rebellent ; ils prêchent l'amour des pauvres, mais ils refusent de contribuer aux dépenses de la nation, prétendant jouir d'une citoyenneté privilégiée (144).

L'anti-cléricarisme du *Code*, protestation contre un pouvoir inhumain (145), avait d'autres occasions de se manifester. A partir du 29 mars 1751, commença une année sainte ou année jubilaire (146). Les diverses manifestations, qui y sont attachées, ont pu inspirer à Morelly le joli crayon, qui est sans doute un « portrait », du prélat comparé au « mulet chargé de reliques » qu'admire « une dévote affluence » (147). De la même veine, l'apostrophe au Pontife, à l'anachorète bouffi de suffisance (148), que Morelly reprend textuellement du *Prince les délices*... (149). Ces cérémonies, se fondant avec l'agitation et la rébel-

lion cléricales, constituaient, aux yeux de Morelly, une *cacophonie* : « l'accessoire prit la place du fond de la Religion » (150) ; « cette charité si vantée, se [vit] supplanter par mille mômeries » (151) ; les apparences du « zèle apostolique » ne sont qu'un masque (152). Toujours, au cœur du désordre de la société, Morelly voit le mensonge du langage religieux.

En cette même année jubilaire de 1751, le 13 septembre vient au monde le duc de Bourgogne, fils du Dauphin. Cet événement fut salué avec enthousiasme par le peuple de Paris, six-cents filles pauvres furent dotées et mariées (153). Derrière l'enfant qui vient de naître, Morelly voit se dresser la menace d'un renforcement de l'oppression cléricale :

> « Quelque odieuse cabale s'empare de l'éducation d'un successeur ; ce corps de vils Eunuques [...] perpétue dans la famille regnante les maximes pernicieuses [...] Peuples, réjouissez-vous, il vous est né un Prince [...] Hélas ! non gémissez, vos espérances vont être cruellement déçues ; des monstres vont étouffer cette fleur... » (154)

La pieuse duchesse de Ventadour est probablement désignée par l'expression : « ils l'assujettiront aux craintes superstitieuses d'une femmelette » (155) : elle éleva Louis XV, le Dauphin et on l'appelait « Josaba », en souvenir d'Eliacin (156). L'évêque de Mirepoix et le duc de Chatillon avaient fait du Dauphin Louis un chrétien fanatique (157). Le même sort attendait le duc de Bourgogne ; Mgr de Coetlosquet, en 1758, sera son précepteur ; jusque là, il aura été formé par la duchesse de Tallard, petite-fille de la duchesse de Ventadour, de la charge de qui elle a hérité (158). Qu'on lise la *Vie du Dauphin Louis* par l'abbé Proyart (159) ; celle qu'écrit l'abbé de Villiers, sous le titre *Vie de Louis IX...* (160), on verra combien est fondée la fureur de Morelly et à peine exagérée la description, qu'il fait du monde faux et inauthentique où vivent les personnages royaux.

La *cacophonie* du pouvoir est encore dénoncée à propos des favoris et de la maîtresse royale (161). Les plus célèbres favoris sont, à l'époque, le comte d'Argenson et Saint-Florentin (162). Quant à la marquise, dès la *Basiliade,* Morelly s'en est moqué ; dans le *Code,* il devait y revenir. Maltraitée par le Parlement (163), elle venait de plus, d'attirer malencontreusement l'atttention sur son audace et son ambition. Le 16 août 1752, le roi lui avait donné le tabouret et les honneurs de duchesse (164). C'est elle « la femme méprisable » (165). Méprisable, non seulement parce qu'elle usurpe un titre auquel elle n'a aucun droit ; mais aussi par sa conduite. A la suite de la paix d'Aix-la-Chapelle, le peuple français attendait des diminutions d'impositions ; or la marquise multiplie de 1749 à 1750 les distractions coûteuses : manufactures, bâtiments-colifichets, revues et camps :

> « Ce spectacle [camp du Havre et camp de Compiègne], nous dit Mouffle d'Angerville, ne servit qu'à distraire un moment S.M. sans l'instruire, à coûter beaucoup d'argent sans aucun avantage, et à faire voir de plus en plus à la France le pouvoir, le luxe et la prodigalité de cette femme, pour qui s'accrut la haine de la nation. » (166)

L'auteur de la *Vie privée de Louis XV* évoque également les luttes d'influence qui divisent le ministère, les intrigues du comte d'Argenson pour évincer Mme de Pompadour, les agissements de la favorite pour mettre en place ses créatures (167).

Si la *cacophonie* apparaît à Morelly la loi dans la classe politique, elle règne aussi dans la société en général. C'est ainsi que le *Code* s'attarde sur la criminalité (168). Il y a toujours eu des scandales politiques ; il y a toujours eu aussi des émeutes. Pour diverses raisons, en 1750, il fallut réorganiser la milice parisienne et assurer l'ordre dans la rue (169). On connaît quelques bandes d'errants et de malfaiteurs en province (170). Le souvenir de Cartouche n'est pas éteint en 1751, comme le montre la réponse de J.-Jacques à Stanislas (171). Mandrin commence à faire parler de lui, dès le mois de mai 1753 (172). Morelly, qui note la discordance opposant les juges aux criminels (173), montre, non sans perspicacité, que

la violence pénale serait inefficace sans la complicité des condamnés : le sentiment inné de la *probité* naturelle joue le rôle « d'Eunémides », qui aident « les loix humaines à punir les crimes plus efficacement » que les roues, les gibets (174). Morelly songe visiblement à telle ou telle exécution, au cours de laquelle le condamné se soumet sans résistance au bras séculier : ainsi sera décrite l'attitude de Mandrin lui-même, le jour de sa mort sur la roue, dans le *Précis de la vie de Louis Mandrin,* mis en circulation par le gouvernement à des fins politiques (175). Les crimes de droit commun, éléments constitutifs de l'actualité, sont utilisés par Morelly pour éclairer, expliquer et présenter la signification positive de son œuvre. Par le *Code,* la réalité, où ses lecteurs vivent, leur devient intelligible : la critique de la propriété est un instrument d'analyse de la situation générale de la France, elle dénonce la *cacophonie.*

Aussi bien, lire le *Code* comme un traité théorique, comme l'exposition systématique d'une idéologie abstraitement cohérente, c'est en fausser complètement le sens ; puisque Morelly ne l'a pas écrit d'un seul tenant. Le lire comme une utopie, c'est l'affadir ; alors que l'expérience vécue du désordre social et la contemplation des troubles politiques, religieux et sociaux, tout le scandale permanent de l'actualité, ont donné à cet ouvrage la saveur de pamphlet. Davantage encore, pendant les années qui vont de 1754 à 1770, la situation intérieure de la France ne pourra que rehausser l'intérêt de la critique et du pamphlet contenus dans le *Code* : naissance des enfants royaux, mort du Dauphin (176) ; intrigues de cour et poursuite des luttes de la marquise contre ses adversaires ; rebondissements incessants de la querelle janséniste et parlementaire. A partir de 1755, la guerre de Sept Ans achèvera de déconsidérer le monarque, qui mourra universellement méprisé. En plus de toutes ces raisons, à partir de 1770, dans le contexte de la campagne anti-religieuse, que la conduite maladroite du Clergé ne peut que renforcer, le *Code* reprend un nouveau sens : son anti-cléricarisme, son théisme, son langage pseudo-scientifique seront interprétés comme une manifestation d'athéisme. S'il y a une idéologie dans le *Code,* elle devait donc d'abord être présentée dans sa dimension chronologique, il fallait, en quelque sorte, lui rendre sa charge affective et son humanité.

Avant d'en venir à une description de cette idéologie, il convient encore de s'arrêter sur deux aspects qui achèvent de lui donner sa coloration originale : la place de Montesquieu, dans le *Code* et celle de J.-J. Rousseau. A bien des égards, il s'agit ici aussi, des rapports qu'entretient l'œuvre de Morelly avec l'actualité.

4. MONTESQUIEU ET LE *CODE.*

Dans la mesure où le *Code* touche au malebranchisme, il n'est pas étonnant que Montesquieu y occupe une certaine place. Les relations de la philosophie de l'*Esprit des Loix* avec les méthodes de travail du P. Bernard Lamy ont été soulignées (177). D'autre part, dès 1751, dans le *Prince,* Morelly songeait à développer le « véritable esprit des loix » (178) ; en 1754, le sous-titre du *Code* : « le véritable esprit de ses loix [celles de la nature] », manifestait clairement que l'intention de l'auteur était de répondre à Montesquieu ; de toutes les outrances du *Code,* c'était la plus scandaleuse, puisqu'elle visait un contemporain vénérable par l'âge et les talents (179).

Dès les premières pages, le lecteur du *Code* pouvait noter les préliminaires du dialogue de Morelly avec l'auteur des *Considérations...* de 1734. On lisait, en effet, au chapitre IX, ces réflexions sur le mythe de Rome :

> « la vraie [union] est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la Société, comme des dissonances dans la musique concourent à l'accord total. » (180)

Dans l'*Esprit des Loix*, Montesquieu avait appliqué cette métaphore à la définition de la monarchie (181). Usant du même langage, Morelly s'exprime ainsi, dans le *Code* :

> « Les sciences de gouverner [...] doivent établir les vrais moyens de maintenir et d'encourager l'union d'une société et d'en rétablir les accords... » (182)
> « Ce que l'on nomme les tons de cette harmonie, je veux dire, les rangs, les dignités, les honneurs, devoient être mesurés sur les degrés de zèle, de capacité [...] : on pouvoit alors [...] pour encourager tout effort généreux, tendant au bien commun... » (183)
> « il n'y auroit dans les sociétés que quelques petites discordances ; elles en relèveroient l'harmonie... » (184)

Ces emprunts stylistiques ne doivent cependant pas dissimuler le différend qui oppose Morelly à Montesquieu : l'*Esprit des Loix* débute par une déclaration fondamentale :

> « Fait pour vivre dans la société, [l'homme] y pouvait oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les loix politiques et civiles. » (185)

Dès les premières pages de son *Code*, Morelly déclare, au contraire, que les législateurs se sont trompés en général, parce qu'ils ont distribué ce qui ne devait pas l'être : la terre (186) ; il s'en prend précisément à la théorie du ressort de la Monarchie : l'honneur, et dans le langage métaphorique de l'harmonie, en déclarant que les rangs, les honneurs ne devaient être distribués qu'au mérite (187). Montesquieu justifiait le système de la monarchie (188), des ordres qui la composent et de l'inégalité harmonieuse qui en garantit la modération (189) ; sachant que c'est un « faux honneur » qui conduit « toutes les parties » de l'état monarchique (190), il y voit la force centrifuge et centripète qui fait la cohésion des parties (191). Morelly prétend, au contraire, fondre le système des honneurs et des rangs avec celui de la vertu. Tout le développement qui suit cette première interpellation est imprégné de polémique : si la propriété disparaît, la vertu et l'honneur peuvent coexister ; « exempt des craintes de l'indigence », l'homme pouvait raisonnablement assimiler *« le bien commun »* au « sien particulier » (192) : Montesquieu avait dit précisément que dans le système monarchique, « chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers » (193).

Après avoir ainsi commenté quelques passages des Livres I à III de l'*Esprit des Loix*, Morelly réfute la thèse célèbre du Livre XIV relative aux climats (194). L'intérêt de ces pages consiste uniquement dans l'analyse de la notion de paresse et l'argumentation de Morelly a d'autant plus de force qu'elle reprend une thèse de Montesquieu lui-même.

Dans le Livre sur l'esclavage civil, il avait écrit cette phrase souvent citée :

> « Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites on a trouvé des hommes paresseux : parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage. » (195)

Ces « lois mal faites », Morelly les met en cause : « ce sont précisément quelques institutions arbitraires qui prétendent fixer pour quelques hommes seulement un état permanent de repos [...] et laisser aux autres le travail et la peine » (196) ; les « préjugés », d'où vient la paresse — entendons les préjugés (197) nobiliaires et propriétaires — sont les « enfans très légitimes de la mauvaise constitution de nos sociétés » (198). Aucun climat ne justifie donc l'esclavage et Morelly élimine le « peut-être » de Montesquieu et refuse les nuances de sa position (199). D'une manière générale, il n'est pas besoin, pense-t-il de « plus fortes machines » pour « rapprocher les hommes et les porter à se secourir mutuellement » (200) que l'abolition de la propriété. Une fois encore le principe même de l'*Esprit des Loix* est remis en cause.

Il en va de même à propos du gouvernement paternel ; les *Lettres Persannes* en faisaient le modèle du gouvernement de la nature (201). L'*Esprit des Loix* propose une doctrine toute différente (202). En plaidant longuement pour

l'extension du gouvernement paternel à toutes les lois d'institution, en faisant des sentiments de consanguinité « la première loi naturelle de sociabilité » (203), Morelly conteste ce qu'il y a de plus fondamental dans le système de Montesquieu : l'idée que ce qui est naturel est « ce qui se rapporte à la disposition du peuple » pour lequel telle constitution est établie (204). Et Morelly est très conscient de se distinguer de Montesquieu : le relativisme de celui-ci l'amenait à considérer sans effroi le chaos apparent de l'histoire des lois ; son objet consistait à en rendre compte, à le justifier et à l'apprécier :

> « Tel a été son objet ; le mien [...] est de faire voir précisément pourquoi les loix humaines sont par elles-mêmes si sujettes à de fréquens changemens. » (205)

Aussi fallait-il que non seulement Morelly dénonçât le pessimisme latent du juridisme, mais encore qu'il s'en prît à la fois à la notion de hasard et à celle de nécessité dans l'interprétation du phénomène historique de la décadence des états et des révolutions qui les transforment.

Sur ce thème, dans la *Basiliade,* l'auteur se refusait à croire à une « fatalité aveugle » et critiquait ironiquement le scepticisme voltairien (206). Les mêmes mots de *hasard* et de *fatalité* reviennent, dans le *Code,* mais visent Montesquieu :

> « ...ce hazard qui change les Républiques en Monarchies, et celles-ci en gouvernements tyranniques, n'est point une véritable fatalité. » (207)

Pourtant, Montesquieu avait écrit dans les *Considérations...* : « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde... » (208) ; il était ainsi fidèle à la problématique malebranchiste. Dans le *Traité de la nature et de la grâce,* Malebranche déclarait :

> « Les philosophes ont regardé l'univers comme l'ouvrage d'une nature *aveugle...* » (209)

Comme Malebranche, et plus constamment que Montesquieu, Morelly voit dans le monde et dans son histoire un dessein providentiel ; il reproche à l'*Esprit des Loix* sa vision scientifique du monde social et politique, sa description de l'évolution nécessaire des formes constitutionnelles. Le *Code* en raison de ses liens avec l'utopie de la *Basiliade,* en raison de sa théologie providentialiste et du finalisme de sa psychologie ne peut s'accommoder d'une authentique vision historique ; il prétend éliminer « l'instabilité », les « vicissitudes périodiques » ; il imagine un législateur fixant « pour toujours », le « sort heureux d'une Nation » ; un jour il « n'y aura plus qu'une seule constitution, qu'un seul méchanisme de gouvernement sous différens noms » (210).

La notion d'*équilibre,* impliquée dans celle de gouvernements modérés, est également mise en cause par le *Code* :

> « Dans une République, l'intérêt personnel et particulier [...] reste d'abord quelque tems en équilibre [...] mais tout équilibre est un état violent... » (211)

Puis, Morelly montre comment, malgré les principes de vertu, de modération, et d'honneur, chaque forme se corrompt, parce qu'elle repose sur un mensonge, si la propriété n'est pas bannie. La vertu de la démocratie n'est qu'un moyen, que le penchant à l'usurpation « saura adroitement faire servir à ses fins, et rendra bientôt quelques familles maîtresses des fonds de la société et du gouvernement » (212). Pour Montesquieu, cet excès d'inégalité débouche sur l'aristocratie, l'excès d'égalité — idéal morellien — débouchant sur le despotisme (213). Mais le *Code* n'envisage pas le pouvoir politique autrement que comme le reflet de la propriété « des fonds », l'excès d'égalité ne peut donc, à ses yeux, corrompre une démocratie. Quant à la décadence de la démocratie par excès d'inégalité, elle est également exprimée en termes de profit économique :

> ... « Voilà l'intérêt commun de toute une Nation, transformé en celui de quelques personnes unies pour asservir la multitude. » (214)

La *modération*, vertu d'un degré inférieur et propre à l'Aristocratie, selon Montesquieu (215), est définie, par Morelly, en des termes révélateurs. Alors que l'*Esprit des Loix* la présente comme une vertu qui « rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes, ce qui fait leur conservation » (216), le *Code* s'exprime de façon plus violente :

> « ...les membres [de l'Aristocratie] ont besoin d'une modération qui prévienne entr'eux toute jalousie, ou qui dérobe au Peuple la vue d'une domination qui lui deviendroit odieuse ; telle est dans ce gouvernement l'ombre de liberté que lui laissent les Grands... » (217)

C'est en s'appuyant sur un paragraphe du Livre II de l'*Esprit des Loix* que Morelly expose le passage de l'Aristocratie à la Monarchie (218), puisque Montesquieu situait l'Aristocratie à mi-chemin de la Démocratie et de la Monarchie (219).

Pour caractériser la vertu affaiblie du sujet d'un roi, Morelly s'inspire encore de Montesquieu :

> « Ce n'est plus la Patrie que l'on sert ; c'est la personne du Prince... » (220)

L'*Esprit des Loix* disait de même :

« L'Etat subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie... » (221). L'*honneur* peut dégénérer en « basse servitude », lit-on dans le *Code* (222) ; Montesquieu déclarait dans le Livre VIII, chapitre 7 :

> « Le principe de la monarchie se corrompt, lorsque les premières dignités sont les marques de la première servitude. » (223)

Aussi, après une diatribe, nourrie d'actualité, contre les flatteurs du Monarque, Morelly reprend à sa manière l'expression de « première servitude » et décrit ainsi la naissance du despotisme :

> « Tous ces premiers esclaves s'efforcent d'établir le despotisme... » (224)

Morelly, tout en suivant le mouvement de la pensée de Montesquieu sur l'histoire des formes constitutionnelles ; tout en en reprenant le vocabulaire, refait à sa manière, un exposé du Livre III de l'*Esprit des Loix* ; il montre, avant tout, que « l'équilibre » n'existe pas ; qu'aucune *vertu* n'a de réalité, que le *principe* de chaque forme est un mensonge destiné à cacher une seule réalité : l'usurpation de la richesse, qui devrait revenir à tous.

Il faut donc situer le *Code* dans l'histoire de la querelle de l'*Esprit des Loix* ; malgré ses maladresses évidentes, l'œuvre de Morelly a du moins le mérite d'avoir porté le débat relatif aux constitutions, du terrain de l'académisme et de la théorie sur celui de la critique des « idéologies », entendues dans le sens de systèmes d'idées ayant pour fonctions de duper les opprimés. Rousseau ne dira pas autre chose dans l'*Emile* :

> « L'esprit universel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a contre celui qui n'a rien... »

Mais, plus avisé que Morelly, Rousseau ajoutait :

> « cet inconvénient est inévitable et il est sans exception. » (225)

Dans sa lettre 129, Usbek exprimait l'opinion qui est celle de Morelly, en 1754, que les législateurs « n'ont presque consulté que leurs préjugés et leurs fantaisies » (226) ; lettre que Morelly a lue (227). Après tout, le *Code* ne faisait que reprendre ces formules :

> « Montrons, écrit Morelly, que ces prétendus Sages que notre imbécilité admire, en privant la moitié des hommes des biens de la Nature, ont abrogé ses sages dispositions... » (228)

Non seulement, les législateurs en général sont ainsi, et constamment, vilipendés et maltraités dans le *Code*, mais l'actualité, à laquelle Morelly rattachait son livre, proposait à Montesquieu, en particulier, et à son entreprise généreuse de sauvetage des lois, un cinglant démenti. Il avait écrit dans son ouvrage de

1748 que le Clergé mettait un frein au pouvoir monarchique (229), il voyait alors dans la monarchie française un régime tempéré (230) ; Morelly devait éprouver une certaine satisfaction à s'adresser, en 1753, au président sexagénaire, qui avait dû intervenir dans l'affaire des billets de confession (231) et à lui montrer ce qu'était devenu, quelques années après la publication de l'*Esprit des Loix*, le royaume « stable et prospère » qu'il avait admiré dans les années de sa maturité (232). On mesurera encore mieux tout ce qui oppose Morelly à Montesquieu en comparant la position conciliatrice de ce dernier avec le parlementarisme du *Code* (233). C'est donc, probablement, vers le mois de mai 1753 que Morelly, a inséré dans son livre, en même temps que les pages consacrées au pouvoir clérical en lutte contre le roi, les pages de critiques dirigées contre l'*Esprit des Loix*.

> « C'est donc en vain, Sages de la terre, que vous cherchez un esprit parfait de liberté où regnent de tels tyrans [l'intérêt personnel]. Discourez tant qu'il vous plaira, sur la meilleure forme de gouvernement [...] votre République tombera un jour dans l'état le plus déplorable... » (234).

5. ROUSSEAU DANS LE *CODE*. ROUSSEAU ET LE *CODE*.

La question très importante des liens de la pensée de Morelly avec celle de Rousseau et de l'influence probable de Morelly sur Rousseau est inséparable de la chronologie. Le premier point, qui doit être mis en lumière, est celui des relations que la *Basiliade* entretient, entre 1751 et 1752 avec le premier *Discours* de 1750.

Dans cette période, Morelly nous apparaît comme un disciple de Rousseau : l'image du pays fortuné, où règne Zeinzemin est singulièrement proche des lignes suivantes du premier *Discours* :

> « C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret... » (235)

En avril 1752, dans sa *Dernière réponse*, Rousseau avait vanté les « philosophes gymnosophistes » de l'Inde, condamné la conquête du Mexique et de l'Amérique en général (236) ; ces termes et ces notions sont également dans la *Lettre* de la *Basiliade* à la Sultane-Reine (237). A la suite de la publication du premier *Discours*, Rousseau se voyait assez communément accusé de vouloir brûler toutes les bibliothèques (238) ; la pyromanie est aussi caractéristique du Morelly de la *Basiliade* (239) et du *Prince* (240). Les deux écrivains sont du même avis sur les « talens » et sur la littérature de l'Occident (241). Une note de la *Basiliade* enfin témoigne du « rousseautisme » de son auteur :

> « ...la plupart de ceux qui ont travaillé à dépouiller les Peuples de leur barbarie, loin de les rapprocher de la Nature, n'ont fait que substituer des vices fardés à des vices brutaux... » (242)

Il est donc difficile de ne pas admettre que, non seulement l'auteur de la *Basiliade* a lu le premier *Discours*, mais encore qu'il en partageait la nostalgie pour un état de nature heureux.

Dans le *Code* également, certains développements révèlent une démarche ne différant qu'imperceptiblement de celle du Rousseau d'après 1750. En effet, contre les tenants de la pensée utilitariste ; sceptiques, comme Cartaud (243) ; ou conformistes, comme Pluche (244), Morelly conteste la validité de la théorie, qui veut que l'inégalité forme le moteur de l'activité économique (245) ; il reprend ainsi non seulement, presque dans les mêmes termes, un développement de la *Basiliade* (246), mais aussi il développe une formule des *Observations*... de Rousseau, de fin 1751 (247). Ainsi lit-on dans le *Code* que le luxe multiplie les besoins du riche (248) et Morelly conclut :

> « Qu'était-il besoin d'aller chercher la dépendance des hommes les uns des autres, et la réciprocité des secours dans un expédient aussi pernicieux que l'inégalité de fortune, tandis que la nature en offroit d'autres si simples et si merveilleux. » (249)

Ce texte représente un état de la pensée de Morelly où ne s'étant pas encore déclaré contre Rousseau et s'étant déjà proposé de répondre à la question de l'Académie de Dijon, en novembre 1753, il se situe en face de l'utopie bourgeoise du profit et de l'intérêt et en face des théistes qui cherchent à concilier le bonheur individuel avec celui de la collectivité (250). *Dépendance, réciprocité* : notions fondamentales de toute société ; seules réalités économiques garantissant la stabilité des structures, cela n'est pas discutable aux yeux de Morelly. Rousseau, en 1754, conclura que la vie en société est un esclavage ; Morelly conclut à une erreur faite dans le choix du ressort social, au moment où l'Art est venu seconder la Nature (251). Tout le système de Rousseau va consister à montrer que la base de la Société est l'inégalité ; et que, sans cette base, il n'y aurait pas de société (252) ; comme fit Montesquieu pour les lois, il décrit l'*esprit* des sociétés, c'est-à-dire la raison des effets, la raison des rapports d'oppresseurs-opprimés : « les établissements humains », contrairement aux apparences, ne sont pas fondés « sur des monceaux de Sable mouvant » (253). Contre Rousseau, comme sur un autre plan contre Montesquieu, Morelly explique pourquoi il a fallu poser cette base de l'inégalité, par une décision arbitraire, par une imposture : la propriété étant instaurée, il fallut mentir pour conserver, pour étayer une société reposant sur un vide.

Le rousseauisme de Morelly ne se définit donc pas aisément : l'inégalité est, pour l'un et pour l'autre, contre-nature et son origine est dans la propriété. Mais ici, ils se séparent : Rousseau tient que l'inégalité et la propriété sont antérieures à l'état de société et le produisent obligatoirement ; Morelly affirme que la propriété est postérieure à l'instinct de sociabilité (254) ; elle entraîne la dissolution du lien social et la destruction de l'espèce humaine (255). En écrivant son deuxième *Discours,* Rousseau exprime sans ambiguïté sa position :

> « [la Nature] a peu préparé leur Sociabilité, [...] elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens. » (256)

C'était la thèse de l'*Essai historique...* de Cartaud (257) ; c'est exactement l'antithèse du *Code*. Mais il ne s'agit pas là tellement d'une évolution de la *Basiliade* au *Code* ; il n'est peut-être question, tout au plus, que d'une correction apportée à la théorie sociale mystique de la *Basiliade*. En effet, la note de la *Basiliade,* analysée plus haut, est complétée par une autre note des dernières pages :

> « Quand les Arts et les Sciences commencèrent à polir et à perfectionner ces bonnes qualités [celles du peuple du royaume fortuné], c'est alors que disparoissent les barrières que retenoient ces Peuples dans l'ignorance de la belle Nature. » (258)

Si Morelly croit à l'état de nature, il croit aussi aux bienfaits de la civilisation. L'utopie de la *Basiliade* est celle des peuples « doux », « simples », mais « grossiers » (259) ; au-delà du retour de Zeinzemin dans son pays, s'étend l'histoire du progrès, dont le *Code* indique les conditions de possibilité et les étapes : erreurs, malheurs de l'histoire de la propriété et, au terme, retour à l'état de nature (260).

C'est donc, probablement, en mettant la dernière main au *Code,* que Morelly, ajoute sa note célèbre sur le « hardi sophiste », et marque son désaccord réel avec Rousseau (261). On constate d'abord que Morelly y approuve les Sciences et les Arts d'avoir rendu les vices « moins grossiers » ; en 1752, la *Basiliade* protestait, au contraire, contre ces vices fardés, appelés aussi « vertus sociales » (262) ; il s'agit donc, en ce point-là, d'une palinodie réelle, puisque le *Code* défend, contre Rousseau, la civilisation de l'Europe, qui résulte de la propriété. Mais la note du *Code* se recommande aussi à l'attention par un ton railleur et méprisant ; les mots employés prouvent, qu'entre 1753 et 1754, Morelly considéra Rousseau comme le représentant ou le porte-parole d'une morale religieuse ascétique et surannée : les Sciences et les Arts, écrit-il, ont enseigné à mépriser « quantité de fadaises » ; introduit « moins d'hypocrisie » ; de « farouche et pédantesque morosité qui se gêne pour acquérir le droit de censurer le reste des hommes ». Si le qualificatif « farouche » apparaît dans la que-

relle du premier *Discours* comme une allusion à l'idéal spartiate (263), « pédantesque », dans l'esprit de Morelly désigne ceux qui enseignent, c'est-à-dire, des « prêtres ». Ce sont eux encore que l'on reconnaît dans l'emploi de « fadaises » et d'« hipocrisie ». Rousseau lui-même, au moment où Morelly termine son *Code,* fin 1753-1754, dans sa *Préface à une seconde lettre,* qualifiant son système : « triste et grand » (264), « vrai mais affligeant » (265), précise aussi le sens religieux de ces expressions :

> ... « je sens combien il nous importe que l'orgueil ne nous fasse pas prendre le change sur ce qui doit faire notre véritable grandeur... » (266)

Environ ce temps-là, en mars 1753, J. d'Hémery notait dans son *Journal* que Rousseau s'était avisé « de faire le petit philosophe » ; mais dès sa *Lettre à Raynal,* de juin 1751 (267) et plus nettement encore dans la *Réponse* à Stanislas (268), Rousseau se définit comme un chrétien fidèle aux origines. Il se rend par là aussi désagréable à l'Eglise officielle qu'aux esprits profanes et mondains : tout se passant comme si ceux-ci et celle-là avaient pacte lié.

Dès 1739, l'abbé de Ventadour avait exalté les Sciences en Sorbonne et d'Alembert, en le rappelant dans l'éloge qu'il fera de ce pieux académicien, en profitera pour dénigrer le premier *Discours* (269). En 1750, en 1751, à la Sorbonne, le ton est à l'enthousiasme pour la civilisation (270) ; les *Querelles littéraires* nous apprennent qu'en Espagne, l'Inquisition sévit contre les partisans des thèses du premier *Discours* (271). En 1764, un admirateur du dévot Dauphin, affirmera encore sa foi dans les bienfaits des Sciences et des Arts (272). Il est, par conséquent, comique de voir le même Morelly, qui abreuve d'injures les Pontifes de l'affaire du vingtième et des billets de confession, se ranger, contre Rousseau, de leur côté, du côté du chanoine Gautier, du monarchiste anti-égalitaire Bordes. C'est que, le paradoxe de la propriété excepté, en 1753, Morelly nous apparaît singulièrement conformiste. Ainsi, il multiplie les emplois du mot *bienfaisance* (273), poncif admis depuis près de dix ans (274), alors qu'il polémique contre celui à qui précisément va échoir, en octobre 1754, la mission de faire revivre la pensée de l'abbé de Saint-Pierre.

L'opposition de Morelly à Rousseau dépasse de loin la question du progrès des Sciences et des Arts ; ce qui est en cause, c'est une différence fondamentale : Morelly, avec tous ses contemporains, croit en la société, rassemblement des hommes par l'intérêt, comme en une valeur suprême. Dans la mesure où, dès 1751, la démarche de Rousseau était profondément insolite, dans cette mesure, le *Code* est anti-rousseauiste.

Dans ses *Observations...,* réponse à Stanislas (après septembre 1751), J.-J. Rousseau se présentait comme un sectateur de l'humilité des premiers chrétiens et il opposait aux Docteurs, les Apôtres (275). Le *Code* contient un assez long développement sur les vertus des premières communautés de Jérusalem. A certains égards, il s'agit d'un éloge ; à certains autres, des liens sont visibles avec la vieille critique de Bayle (276). Morelly montre l'inefficacité politique de la morale chrétienne, à qui « la puissance législative » manquait (277). Mais ce n'est pas un hasard : les chrétiens contents de sauvegarder leurs « sublimes spéculations », se conformaient « aux institutions politiques » (278) ; leur attitude est négative, ils s'abstiennent d'agir dans le monde et leur non-violence (279), leur « douceur », leur « modération », leur « humble modestie », leur « patience » (280), toutes leurs vertus dégénèrent en « inaction pour la société » (281), elles la corrompirent même en autorisant la « superstition » (282) et l'imposture de la « charité » (283). Au christianisme primitif, Morelly reproche son caractère asocial ; il n'en fait pas, comme fera plus tard Voltaire, dans le *Dîner du Comte de Boulainvilliers* (284) ou dans l'*Examen important* (285), une association de charlatans, de faibles esprits fanatisés ; mais il ne se range pas davantage à l'opinion de Rousseau, qui en avril 1752 voit dans « l'histoire de ces premiers tems un prodige continuel » (286). Non seulement Morelly ne voit aucun prodige dans le développement de la secte (287), mais il précise qu'elle

convertissait « les Nations sans changer leur police ni leurs mœurs... » (288). Constat d'échec, fondé sur le vieux thème du christianisme déshumanisant.

Sur un autre point, Morelly se démarque par rapport à une thèse que Rousseau développe en avril 1752, dans la *Dernière réponse,* et qui touche, plus encore, au cœur même du système morellien. Dans ce texte, en effet, Rousseau dénonce la propriété comme l'origine de la « dépendance mutuelle », des relations de « maître » à « esclave », des « hommes cruels » aux hommes « fripons » (289). Dans le langage qu'il est en train de se constituer à cette époque, et qui ne parviendra à sa pleine maturité que dans le second *Discours,* cela signifie qu'il n'y a de société que par la propriété. Or tout le *Code* ne tend qu'à montrer comment la propriété détruit la société. Prenant prétexte d'une réponse à la *Bibliothèque impartiale* et à son objection que les hommes ne peuvent échapper à la subordination : « *ils naissent pour commander ou pour servir* » (290), Morelly développe en fait des réflexions sur la « dépendance », la « mutuelle dépendance » (291), qui « lèvent les obstacles que notre impuissance, notre faiblesse naturelle trouveroient sans cesse ». Mais il professe aussi que la liberté reste entière :

> « les hommes naissent dans une mutuelle dépendance [...] mais [...] il n'y a et ne doit y avoir ni *maître* ni *esclave* »... (292)

Les mots soulignés ne sont-ils pas une allusion à la *Dernière réponse* de Rousseau, où *propriété, dépendance ; maîtres, esclaves* se rencontrent dans un même mouvement périodique, associés logiquement. Le deuxième *Discours* ne fera qu'accentuer le désaccord : les « besoins mutuels », la «sociabilité » ne viennent pas de la nature (293) ; la dépendance universelle est un malheur (294) ; l'homme est « foible quand il est dépendant » (295) ; pour tout dire :

> ... « dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; [...] l'égalité disparut, la propriété s'introduisit... » (296)

Alors on voit que la position, adoptée à l'égard du progrès des Sciences, n'est qu'une conséquence d'un principe moral. Pour Rousseau, comme pour les moralistes traditionnels, y compris un théiste classique, comme Shaftesbury (297), la voie de la liberté et du bonheur passe par la maîtrise de soi et l'abstinence ; ce sera la base de l'éducation d'Emile (298). Morelly, au contraire, sans affirmer toutefois que le bonheur et la liberté ne sont liés qu'aux progrès de la civilisation, et loin de s'en tenir à la tradition de l'austérité, prétend qu'il suffit d'abolir ce qui freine la légitime expansion des besoins : la propriété, pour pouvoir laisser la voie ouverte au progrès matériel. Le débat se situe sur le plan du conflit entre le réalisme traditionnel : l'abstinence, et l'illusion moderne : la consommation. Dans le langage du temps de Rousseau et de Morelly, c'était la liberté de l'être spirituel qui s'opposait à la dépendance de l'être matériel.

De 1752 à 1754, de la *Basiliade* au *Code,* incontestablement il y a évolution : dans la *Basiliade,* les besoins en petit nombre, et satisfaits aisément, des habitants du continent fortuné, sont opposés à ceux des habitants des isles flottantes (299) ; dans le *Code,* en se faisant réaliste et « philosophe », en écrivant une contre-utopie, expression de la pensée bourgeoise, c'est-à-dire, de la sociabilité de l'intérêt et de la satisfaction indéfinie des besoins, Morelly ne pouvait que se heurter au défenseur de la dignité individuelle : Jean-Jacques.

Comme si, inconsciemment, Morelly avait senti le danger représenté par le « rousseauisme » pour son propre système, il recourt, pour se défendre, à une notion qui lui est totalement étrangère : celle de la *liberté politique.* Et c'est chez son adversaire, Montesquieu, qu'il trouve cet argument (300), comme le prouve la définition qu'il en donne (301). Ainsi pour sauvegarder sa doctrine de la sociabilité naturelle par les besoins, Morelly se voit contraint de parler le langage de l'imposture — contre lequel il écrit, on le verra — qui consiste à cacher sous le terme factice de *liberté politique,* c'est-à-dire : conventionnelle et juridique, une authentique réalité physique : la dépendance. Le rousseauisme est donc une des clefs les plus importantes du *Code.*

Dans la perspective où se plaçait Rousseau, il n'y avait pas d'issue :

> « J'ai vu le mal, écrivait Rousseau à la fin de la *Dernière réponse*, et tâché d'en trouver les causes : d'autres plus hardis ou plus insensés pourront chercher le remède. » (302)

Le remède, Morelly pensait l'avoir trouvé, en 1753 : l'abolition de la propriété ; aussi a-t-il cru avoir le droit de marquer sa réaction aux qualificatifs « hardis ou insensés » et de traiter alors Rousseau de « hardi sophiste » (303). Convaincu en 1750-1752, que Rousseau, l'auteur du premier *Discours*, est un esprit-frère, l'auteur de la *Basiliade* l'approuve ; ayant pris connaissance de la querelle, le *Recueil* Mevius est publié en 1753, et découvrant, à mesure que la pensée de Rousseau mûrit (304), ce qui l'oppose à cet auteur non seulement brillant mais d'une logique radicale, l'auteur du *Code* rejoint les rangs des obscurs adversaires de Jean-Jacques.

Mais le philosophe solitaire a été moins pusillanime. Assurément, le deuxième *Discours* est incompatible avec le *Code* ; parce que la liberté n'est pas compatible avec la dépendance mutuelle, parce que l'état de société dérive des vices ; parce que, pour Rousseau, il n'y a pas de sociabilité naturelle (305). Ces certitudes qu'il avait acquises en avril 1754, quand il eut remis son manuscrit à l'Académie de Dijon, il les gardera et elles seront réaffirmées dans l'*Emile* (306).

Pourtant, si loin que fût Rousseau de Morelly, au cours de la période de rédaction du second *Discours*, entre novembre 1753 et avril 1754, tout se passe comme s'il avait lu la *Basiliade* et le *Code* (307).

Il est curieux, par exemple, de constater que, pour justifier l'abstinence de viande, il se réfère, dans la note V du second *Discours*, à des « observations anatomiques » qui « confirment cette opinion... » (308). Or, dans une note de la *Basiliade*, Morelly avait écrit :

> « cela [l'abstinence de viande] est conforme à l'état naturel de l'homme, qui n'est point fait pour être un animal carnacier. D'habiles Anatomistes même ont reconnu que ses organes ne sont point conformés comme ceux des animaux voraces. Voyez les transactions philosophiques d'Angleterre, p. 269 et dans l'Abrégé, tome 5, chapitre 1. » (309)

Il existe un certain nombre d'autres recoupements entre les textes écrits par Rousseau en 1754 et la *Basiliade* et le *Code* (310) ; on ne s'étonne pas alors qu'il ait redemandé, en 1758, la *Basiliade* à Madame d'Houdetot, qu'il ait désiré qu'elle lui fût donnée — ce qui est contraire à ses habitudes ; non pas, comme il le prétend, qu'il ne l'ait pas encore lue, mais il savait qu'il allait en avoir besoin. Pour Rousseau, qui n'aimait pas posséder de livres, la *Basiliade* semble avoir été plus qu'un livre (311). On sait depuis longtemps qu'il l'utilisa pour formuler certains points de la religion du Vicaire savoyard (312) ; étrange démarche que celle qui conduit un écrivain de la qualité et de la stature de Rousseau à emprunter quelques mots, qui nous paraissent insignifiants, à un auteur sans talent. C'est qu'on ignore tout de la vie de Morelly et trop de la vie de Rousseau entre 1753 et 1754. Il est certain, du moins, que Rousseau a lu avec soin son obscur contemporain. L'*Emile* le prouve ; on y voit au début du livre second, une tirade contre la royauté : « La domination même est servile... » (313). Ce thème était dans le *Code : Foiblesse du pouvoir de nos Maîtres les plus absolus* (314) ; ce sont une « femme méprisable », un « vil esclave », une « maîtresse », un « favori », leur « valet de chambre », « leur soubrette », « leur palefrenier », un « Dervis », un « Faquir », un « Moine » qui gouvernent les états (315). Voici la liste de Rousseau : « favoris », « visirs », « courtisans », « prêtres », « soldats », « valets », « caillettes » (316) et il continue :

> « Mais toi qui es-tu ? le sujet de tes ministres. Et tes ministres à leur tour, que sont-ils ? les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. » (317)

Niant l'efficacité de la justice pénale, à elle seule, Morelly écrivait :

> « [la probité] seule punit et reprime plus efficacement les crimes que les roues, les gibets... » (318)

Rousseau amplifie le thème, mais reste dans la ligne du *Code*, qui voulait montrer l'inutilité des pouvoirs :

> « élevez des gibets, des roues ; donnez des lois, des édits ; multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes : pauvres petits hommes... » (319)

La suite de cette page est encore faite d'un thème du *Code* : celui de la *dépendance*. Qui Rousseau pouvait-il mieux viser que Morelly, en déclarant :

> « Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces » (320)

Toute la théorie de la sociabilité naturelle, dans le *Code*, repose sur la formule : « nos besoins toujours un peu plus étendus que nos forces », formule, qui avec la notion de dépendance, remonte à l'époque où Morelly écrivait son *Essai sur le Cœur* (321).

Mais le souvenir de Morelly n'est nulle part aussi sensible, chez Rousseau, que dans l'introduction au beau développement de l'*Emile*, consacré à l'utopie patriarcale, dernier reflet de celle de Clarens. Rousseau écrit :

> « Heureux mon jeune ami, le pays où l'on n'a pas besoin d'aller chercher la paix dans un désert ! Mais où est ce pays ? » (322)

Ce pays, c'est le royaume fortuné de Zeinzemin. Il dit, en effet, à ses amis vertueux de l'île de la Raison :

> « Mes amis [...], il me tarde [...] de vous conduire dans un Pays où l'on ne va pas chercher le bonheur dans un désert. » (323)

On se souvient de la curieuse tirade de l'*Emile*, en livre cinquième, sur la volupté qui s'empare des deux jeunes amants :

> « Sous les yeux de leurs parents et de leurs guides, [ils] se livrent sans trouble à la douce illusion qui les flatte et, dans l'ivresse des désirs, s'avancent lentement vers le terme [...] Oh ! [...] qui ne saura pas faire en lui-même le tableau délicieux du père, de la mère, de la fille, du gouverneur, de l'élève, et du concours des uns et des autres à l'union du plus charmant couple... » (324)

Tout lecteur de la *Basiliade* songera nécessairement à ces pages du premier chant où un père et une mère épient les jeunes amants « pour jouir de la vue de leurs caresses innocentes et naïves, de leurs tendres dialogues, et enfin du spectacle touchant de leurs transports mutuels » ; puis toute la communauté se rassemble autour du nouveau couple et le couronne de fleurs (325).

Il est à peu près certain que Rousseau ne se serait pas attaché à Morelly, en 1758, si à un moment capital de sa formation littéraire et morale — moment qui reste obscur : février-avril 1754 — il n'avait déjà trouvé, dans la *Basiliade* et dans le *Code*, malgré les discordances qui existent entre ces deux œuvres, malgré les désaccords profonds qui l'opposaient à Morelly, deux œuvres où l'état de nature était présenté à la fois comme un état de perfection et comme ayant l'avenir devant lui.

La supériorité de Rousseau allait éclater en ceci que, sur le terrain des institutions politiques et sociales, il entreprendrait de « dénaturer l'homme » et de lui « ôter son existence absolue [...], [de] transporter le *moi* dans l'unité commune » (326), tandis que, fermant ainsi pour toujours le monde chimérique de l'utopie politique (327) et créant celui des démocraties modernes, il commençait à concevoir une littérature de la vie privée d'absolu ; tout le bonheur passait dans l'imaginaire. Dorénavant, Rousseau tentera de faire partager à ses lecteurs « l'impossible » amour de l'âge d'or :

> « Que faudrait-il donc pour le faire renaître [l'âge d'or] ? une seule chose, mais impossible, ce serait de l'aimer. » (328)

Est-ce parce qu'il a compris, grâce à Rousseau, que l'avenir de la sociabilité naturelle était dans les mains des poètes, et non des théoriciens, que Morelly a pu se taire après 1755 ? Si cela était, le dialogue, qui s'achève par un tel silence, ne serait pas dépourvu de beauté.

6. L'IDÉOLOGIE DU « *CODE* » : MENSONGES ET LANGAGES.

Les déclamations, de formes variées, contre la propriété n'ont manqué ni avant le *Code* ni depuis. L'originalité du pamphlet de Morelly tient à ce qu'il associe le statut du langage à celui de la propriété privée.

L'analyse traditionnelle de l'imposture consistait en une reconstitution pseudo-historique de la psychologie des imposteurs ; Cartaud de la Villate en a donné un modèle insurpassable de drôlerie et d'acuité (329).

Il est possible que Morelly ait utilisé Cartaud de la Villate, pour dénigrer l'ascétisme du premier *Discours* (330) ; mais l'enthousiasme du *Code* n'est pas compatible avec le pyrrhonisme de l'*Essai historique et philosophique sur le goust*. Même du point de vue plus particulier de la démystification du sublime dans la théologie et la politique, Morelly se distingue de Cartaud. Ce dernier se contente de décrire le mécanisme de l'imposture religieuse et étatique et d'indiquer comment l'homme privé de sa liberté se voit invité à se repaître de grands sentiments (331) ; il dresse un constat et s'en amuse ; l'auteur du *Code* prononce un réquisitoire et s'indigne.

Morelly, en effet, traite en quelques mots du mensonge de la littérature (332) et il s'attache, surtout, aux morales et aux lois ; aux maximes d'état et d'église (333), pour dénoncer le langage mensonger des moralistes, des législateurs, des monarques, des pontifes ; et d'une manière générale, les railleries du *Code* tendent à établir que les mots en usage servent comme système cohérent de dissimulation. Alors que Cartaud de la Villate s'en tenait à une satire du seul langage littéraire, Morelly veut montrer que tout ce qui se dit et s'écrit peut servir à opprimer. On relève ainsi un certain nombre de détails, qui font apparaître l'intention de fustiger le défaut du bavardage : les moralistes « débitent », « déclament », sont de « prolixes discoureurs » (334). Les législateurs, « sots discoureurs », écrivent de volumineux traités, prononcent des « discours impertinents », des harangues ; raisonnent, font des syllogismes, « allèguent », « objectent », « s'applaudissent ». L'apologétique ressasse des redites ; les théologiens, « ineptes discoureurs sur les décrets éternels de la Providence », emplissent les bibliothèques « d'impertinences au-dessous de toutes puérilités » (335).

Descriptif, le *Code* est aussi critique : les termes qui dénoncent les définitions, faites pour masquer la vérité, sont fréquents : « sous le nom de... », « ce que l'on nomme... », noms usurpés, transformés, idées renversées (336). Aussi, Morelly discute-t-il le sens des mots : amour-propre ; probité, crainte-espérance ; liberté-dépendance. Il définit le « véritable sens » de la maxime *ne feceris...*, rempart de la propriété ; démystifie les comparaisons qui justifient l'existence d'un dieu vengeur, du pouvoir. Il montre comment la vanité « s'approprie » le nom et les avantages du mérite ; comment la formule *cuique suum* est utilisée hypocritement pour justifier l'inégalité (337), l'apologue des membres et de l'estomac est un piège (338). Les citations qui sont parsemées, font parfois apparaître des sens inhabituels, dont Morelly joue pour confirmer ses développements personnels (339).

Les termes désignant des notions truquées sont fréquents et variés : monstrueux, fantômes, masque, apparence, spécieux ; élément subtil, faste, décor, vain nom, vain titre, enchantement, idole, mine trompeuse, stériles éloges (340).

Ce monde de mots sans réalité est décrit comme un « cahos » [sic], un dédale c'est un espace de « détours », dont on cherche les issues ; fait de compli-

cations, d'embarras, d'entortillement bizarre, de versatilité, mutabilité. Ce sont de « ténébreuses bluettes », c'est-à-dire, des étincelles sans lumière (341). Pour montrer que, d'une manière générale, il faut retourner contre les moralistes « le grief énorme » qu'ils font à la nature, Morelly emploie l'adverbe *précisément, là-même,* pour dire que l'erreur se trouve où ses adversaires voient la vérité (342). Pour couper cours à ce babil, Morelly affirme qu'il en « sape » les bases (343).

Par leur abondance et leur insistance, tous ces faits de langage montrent que le *Code* est une critique du langage en tant qu'il est un moyen « d'oppression », par la confusion des idées relatives « au vrai bien d'une société » (344).

Quant aux différentes catégories d'usagers de l'imposture, Morelly distingue d'abord, celle qu'on peut appeler subalterne, les écrivains ; contre eux, peu de véhémence. Ils exercent, en effet, leurs talents dans l'irréel, le « merveilleux des prestiges », c'est-à-dire, dans les sortilèges (345) ; ils sont seulement ridicules par leurs « inepties satiriques ou élégiaques » (346), ce sont de « mélancoliques enthousiastes » (347) :

> « Les fictions de ces hommes célèbres, tiennent toutes aux préjugés religieux, politiques ou moraux des nations qu'ils ont voulu instruire ou flatter ; ils respectoient eux-mêmes ces préjugés ; et plus touchés du spécieux que du réel, ils ne cherchoient qu'à embellir ce qu'ils croyoient bon et louable. » (348)

La catégorie des moralistes comprend les auteurs de traités de morale, qui se sont imaginé un homme vicieux ou ont pris à tâche de l'affliger ; elle comporte aussi les réformateurs du genre humain prétendus sages, aveugles, « empyriques » — entendons : charlatans de foire —, ils sont responsables du malheur humain (349). Plus gravement coupables, les théoriciens du droit ou de la vie sociale (350), qui favorisent les maximes de la tyrannie (351). L'ignorance peut excuser les premiers réformateurs, mais :

> « ...peut-on pardonner aux prétendus Sages qui les ont suivis, d'avoir renchéri sur leurs méprises... » (352)

Comme les moralistes, les législateurs semblent avoir conspiré « avec les vices à corrompre l'idée de *bienfaisance* et celle de la Divinité » (353) ; leurs lois sont à l'origine des crimes (354). Les législateurs « semblent » avoir conspiré à corrompre ainsi les hommes ; mais pour ce qui regarde les Pontifes, Morelly est affirmatif. Puisque la propriété était établie, il « falloit » (355) truquer l'image de la Divinité et, dans une belle page, Morelly s'emporte en prouvant que l'origine d'une idôlatrie, « qui subsiste encore », est dans ce mensonge (356). L'« idôle effrayante » d'un dieu méchant (357), fondement du despotisme, en est aussi le reflet :

> « Musulmans, c'est d'après ce modèle [les plus cruels Tyrans] qu'est copié le tableau bizarre que votre Prophète vous fait du Souverain de l'univers : vos Docteurs vous entretiennent dans ces opinions ; leur avarice et leur ambition y trouvent leur compte. » (358)

« Les plus méchans de tous les hommes » (359) « se sont appliqués à donner aux hommes les plus monstrueuses images de la Divinité », pour leur propre profit (360). Ainsi les Pontifes sont à la source de tout le mal social ; quant aux monarques ils ne sont, à tout prendre, que les moindres des malfaiteurs. Dans le *Code,* à dire le vrai, ils n'existent pas. Leur pouvoir étant un mot, leur fonction étant une imposture, qui cache leur oisiveté fondamentale, ils sont les véritables subalternes ; ils n'oppriment que les corps (361).

Tel est le tableau sommaire de la société fondée sur le mensonge, rendu nécessaire par la propriété. Ce statut étant contre la nature, tout langage s'est trouvé renversé, et il faut le renverser à nouveau pour rétablir la nature (362).

Rien ne montre mieux la pensée de Morelly sur l'irréalité de la société propriétaire que son analyse de la législation punitive. La violence du criminel, dit-il s'opposant à la violence du magistrat, l'imprudence du législateur entraînant

l'imprudence du coupable, de ce choc de deux violences, il ne reste que néant ; quelque chose de « purement idéal », c'est-à-dire que rien n'a été changé ; le coupable a été châtié, la justice s'est exercée, aucune amélioration n'en résulte, la notion même de crime s'effondre une fois terminée la confrontation du magistrat et du criminel (363). Le « monde moral » créé librement par l'homme est insignifiant (364). La seconde clef de la pensée de Morelly sur la société propriétaire se trouve dans la notion de violence. L'inégalité des hommes entre eux étant un mensonge exigé par le mensonge de la propriété, il faut faire violence au langage, lui faire dire le contraire de ce qu'il signifie. Littérature, morale, législation, religion : tout est mensonge. Puisque cette situation est « dérobée » à la vue des Peuples par exemple dans l'Aristocratie (365), il faut faire violence également aux hommes pour les assembler en sociétés (366). A la violence du pouvoir législatif pénal, religieux, répond la violence des assujettis : les penchants paisibles étant comprimés par les barrières de la propriété, ils se transforment en penchants furieux (367) ; par une résistance légitime, le fils se révolte contre le père (368) ; le cœur contre le pédantisme de l'esprit (369) ; le scélératisme — la criminalité — se développe (370). Toute violence est liée à la propriété (371) ; mais, quel remède ? Morelly propose, non pas d'abolir toutes les médiations arbitraires, comme le faisait l'auteur de la *Basiliade,* mais de les réviser.

7. IMMÉDIATETÉ ET MÉDIATIONS.

L'opposition de ces deux notions existait déjà dans la *Basiliade* puisque, si le spectacle de la nature (372) et l'image de la raison, miroir de l'ordre du monde (373), étaient les bases de la sociabilité immédiate du « continent fortuné », on y trouvait aussi développée la théorie de la médiation non arbitraire des sens, en tant que moyens « animaux » de percevoir le monde et de créer la sociabilité :

> « C'est la sensibilité dans l'homme, ainsi que dans les animaux, qui donne naissance à ce que vous nommez vertu... » (374)

Le *Code,* dans sa part contre-utopique, développe l'importance de la médiation providentiellement (375) donnée à l'amour-propre, à l'instinct de conservation, à l'amour du bien-être, à la faiblesse de l'homme seul, dont les besoins passent les forces. En ce sens, l'homme est naturellement sociable, en raison de son organisation physique et physiologique ; la « dépendance » est le terme qui désigne la médiation. Cette dépendance étant naturelle, c'est-à-dire non arbitraire, c'est donc avec une certaine logique qu'on voit, dans le *Code,* d'autre formes de médiation apparaître. Le roi de la *Basiliade* n'était qu'une figure allégorique de « l'homme même » (376) directement et immédiatement en relation avec la Nature ; la médiation royale, au sens technique, était inutile (377) ; et c'est proprement l'état de nature. Mais le *Code* envisage le contrat (378), des établissements, qui donnent forme à une société (379), l'autorité peut intervenir pour forcer au travail (380) ou au respect du contrat (381). Davantage, la médiation du processus historique est définie clairement : elle formera au cours du temps une sociabilité progressant vers un nouvel Etat de Nature (382), accompagnée de la raison se perfectionnant (383). De cette manière, le *Code* exprimait l'idéologie utilitaire des Lumières et justifiait les oppressions historiques comme des moments nécessaires d'une future libération de l'homme. En cela, Morelly est un esprit moderne. Mais le *Code* est aussi une protestation et un pamphlet ; il a pu l'être, parce qu'il propose, outre une sociabilité à base d'utilitarisme, une sociabilité authentiquement naturelle, c'est-à-dire sans médiations.

On remarquera, en effet, tout d'abord que Morelly, non seulement détruit le langage comme médiation des irréalités de la littérature, de la morale, de la législation, du pouvoir étatique et de la pseudo-religion des Pontifes, mais s'en prend logiquement à la raison, « abus de la raison » (384), que l'on trouve sous le terme « esprit » :

> « Quand il arrive que la Nature, malgré l'esprit, secoue un joug inutile, peut-on dire que la volonté de l'homme le porte au vice ?... » (385)
> ... « il n'est pas étonnant alors, si la Nature plus sage et plus forte par ses sentimens, met si souvent la volonté en contradiction avec l'esprit et semble se moquer de ses leçons » (386).
> ... « Vos folles opinions s'opposent aux sages impressions de la Nature ; le cœur en sent les indications promptes et sûres, et semble se rire du vain pédantisme de l'esprit qui voit faux » (387).

Dans la *Basiliade* (388), comme dans le *Code*, règne une défiance pour tout ce qui demande de longs raisonnements (389), de longs commentaires (390). Une société fondée sur cette relation immédiate du cœur, de la volonté, avec la Nature n'a besoin ni de lois ni de morale (391). Dès lors, toutes les médiations se trouvant récusées, le *Code* se présente comme une négation de tout pouvoir positif. Même dans le cadre du contrat, le souverain n'est qu'un reflet de Dieu, de la suprême raison (392), une voix qui transmet impersonnellement les lois naturelles (393). Les Pontifes sont de « prétendus médiateurs » (394), le culte découle d'une erreur qui multiplie les cérémonies (395) ; alors que l'action est le seul véritable culte, réduit à la bienfaisance (396) ; les peuples les plus doux n'ont pas de prêtres (397).

Même sur le plan littéraire, le *Code* exprime le refus des médiations ; les œuvres d'art n'ont pas besoin de préceptes aristotéliciens, d'études, de commentaires (398), la réalité créée par l'artiste est antérieure à tout précepte (399).

Religieusement, politiquement, socialement, littérairement, le *Code* élimine donc la médiation suprême de la sociabilité propriétaire : la crainte ou l'espérance ; l'amour reste le seul principe immédiat. Par ce biais, l'utopie mystique de la *Basiliade* subsiste, dans l'œuvre ultime de Morelly :

> « il faut rendre sa bonté morale [celle de l'homme] indépendante de tout espoir futur... » (400)

Dépendance et indépendance ; médiations, immédiateté : tels sont bien les deux pôles antithétiques de la sociabilité « naturelle » selon Morelly. Naturelle parce qu'elle est prouvée par la *nature* physique de l'homme ; et c'est la source des médiations sociales. Naturelle parce qu'elle est le reflet de la *Nature* ; c'est la source de l'utopie de l'immédiateté.

Ce n'est pourtant pas du tout à ce qu'on appelle vaguement la tradition utopique qu'il faut rattacher cette idéologie de l'immédiateté. Il semble plutôt qu'elle ait son véritable antécédent dans la politique malebranchiste. Malebranche, avec Pascal et Duguet, est nommé dans le *Code* parmi ceux qui ont « débité » des inepties contre « l'espèce humaine » (401) ; c'est que Morelly ne peut admettre l'hypothèse du péché originel, à laquelle Malebranche, en particulier, soumet toute sa philosophie. Ce qui l'amène à distinguer entre la *nature* et la *grâce*, la *lumière* et le *plaisir*, la loi de la création et la loi de la rédemption (402) ; Morelly n'admet pas davantage l'hypothèse du Dieu juste contraint de punir et de récompenser (403). D'une manière générale, la démarche morellienne, dans le *Code*, consiste en une théorie sociale où le *plaisir* serait la *cause occasionnelle* de la *lumière* ; Morelly est, en matière de philosophie, un malebranchiste qui ferait l'économie de l'antithèse Création-Rédemption. Mais l'essentiel du malebranchisme consiste, comme l'a rappelé A. Robinet (404), en une philosophie de « l'ordre immuable », de « la raison universelle » (405) et Malebranche a, peut-être, formulé le plus parfaitement sa pensée fondamentale, lorsqu'il s'est écrié que la nature n'est pas abstraite (406).

Aussi, malgré tout ce qui sépare Morelly du spiritualisme et de la spiritualité ascétique de Malebranche (407), il y a, dans le *Code*, une morale malebranchiste et, surtout, une politique malebranchiste, opposées au quiétisme de la *Basiliade*. Or, contre Fénelon, Malebranche, en 1697-1698, a dû prendre position, (408), et retrouvant ainsi, les thèmes moraux d'Abbadie (409), il déclare :

> « On n'aime donc l'être que pour le bien-être » (410).

L'un des aspects essentiels de l'opposition de la *Basiliade* au *Code,* est dans cette reconnaissance de la validité de l'amour de soi. Il est donc probable qu'il faille considérer le développement du *Code,* relatif à l'amour-propre, comme un acquiescement au réalisme du Malebranche de 1697. Il s'agit d'un malebranchisme, qui veut se démarquer par rapport au quiétisme dont il était entaché, en 1676, un an après la publication de la *Guide spirituelle* de M. de Molinos (411).

Non seulement, Morelly a repris à son compte la psychologie de l'intérêt propre, il a encore emprunté à Malebranche ses thèses religieuses les moins proches du Christianisme vulgaire. Malebranche, en effet, soutenait, en particulier, qu'il ne faut pas humaniser Dieu (412) et que l'ordre immuable des lois divines a des conséquences sur les lois humaines (413) ; ainsi comprend-on que Morelly s'indigne de ce que les Législateurs et les Pontifes veuillent faire Dieu garant de leurs décisions arbitraires (414). On trouve également, chez Malebranche, le souci, soit de justifier Dieu de ne pas faire de miracles (415), soit de l'innocenter du mal, issu des causes secondes (416) ; le but de Malebranche est de rendre Dieu aimable, tant dans son *Traité de la nature et de la grâce* de 1679 que dans la *Prémotion physique,* de 1715 (417). Enfin le *leit-motiv* de la simplicité des lois de Dieu, de leur constance, qui domine le *Traité de la nature...* inspire une note du *Code,* où se trouve exprimé le principe d'une morale malebranchiste : « L'homme quitte le vrai ; mais le vrai ne s'anéantit point » (418).

Si par relations immédiates à la raison universelle, l'homme est en union avec l'ordre immuable (419), l'institution politique est déterminée par une norme au-dessus de toute contingence et le pouvoir étatique n'est qu'un reflet des lois divines (420). On sait que ces bases, qui fondent ce qu'on peut appeler la politique de Malebranche, ne sont pas de simples théorèmes philosophiques, mais qu'elles sont en relation avec la pensée gallicane telle qu'on la trouve dans la *Déclaration du Clergé de France* du 19 mars 1682. A. Robinet a montré comment le *Traité de Morale* de 1684 se modelait sur les relations de Paris et de Rome (421). C'est ainsi que l'autonomie du pouvoir temporel et l'insignifiance et l'arbitraire des lois positives est mise en relief par Malebranche, dans l'intention de soustraire le Roi aux injonctions du Pape. Mais, les deux puissances, spirituelle et temporelle, sont reliées « directement à *Dieu seul* » (422) :

> « Il s'agit là d'un gallicanisme sans Roi et d'un ultramontanisme sans Pape. » (423)

Les formules dont use A. Robinet pour définir le souverain tel que le présente Malebranche sont étrangement proches de celles qui le définissent dans le *Code :*

> « Il semble qu'il n'ait qu'une sorte d'existence fluidique [...], qu'il n'ait pas d'individuation nette [...]. Le Prince n'a que commission de la part de Dieu. Le regard du malebranchiste est donc sans pitié pour la majesté temporelle : il la dénude et regarde au travers pour découvrir en elle la majesté divine. » (424)

Reprenant l'expression de « moteur », qui est de Malebranche (425), Morelly parle, en ces termes, au souverain :

> « ainsi que [Dieu] est le moteur de la Nature entière, où il entretient un ordre admirable, soyez le moteur de notre corps politique : en cette qualité vous semblerez imiter l'Etre suprême. » (426)

Malebranche envisage le refus d'obéissance « généreusement et sans crainte » (427) ; ainsi, dans le *Code* :

> « ...Si vous voulez nous imposer quelque obligation que ces loix [prescrites par la raison] ne prescrivent pas, ces mêmes loix vous déclarent dès l'instant, déchu de tout pouvoir : alors personne n'écoute plus votre voix ; on vous impose silence... » (428)

C'est encore être malebranchiste que de constater l'indépendance des consciences à l'égard du souverain civil (429) :

> « Vous, Maîtres de la terre, les devoirs du Citoyen une fois remplis envers vous et l'Etat, vous laissez au moins en repos les facultés de l'âme ; c'est par elles que l'homme est et doit être libre... » (430).

Mais, A. Robinet a montré aussi, qu'en 1675, le P. Lamy, très lié alors avec Malebranche, est censuré pour des thèses singulièrement proches de celles du *Code* : à l'occasion de l'affaire d'Angers, qui valut à Lamy un exil sur lettre de cachet, le rapporteur écrit, commentant la thèse que les chrétiens devraient revenir « à l'état d'innoncence primitive, sans inégalité ni partages de biens » :

> « J'aimerois autant dire que les parfaits chrétiens n'ont ny Loy ny Roy... » (431)

Si l'idée que Morelly se fait des « lois de la Nature » se rapporte à un courant de pensée, il est difficile de ne pas admettre que ce soit à ce malebranchisme, considéré comme la base théorique d'une société civile immédiatement ordonnée aux lois immuables de Dieu.

Mais si malebranchiste que puisse être, en son principe et dans sa méthode critique, la sociabilité du *Code,* il y a entre elle et la sociabilité du P. Lamy une incompatibilité absolue. Le centre de cette incompatibilité est dans l'analyse de l'amour-propre.

> « ...l'amour par lequel chacun s'aime soi-même réunit les hommes en sociétés » (432)

Cette formule extraite du cours du P. Lamy signifie que la peur de l'indigence et l'espérance des secours, c'est-à-dire « l'utilité » (433) forment les Etats et cette façon de voir n'est pas inconciliable avec la sociologie du *Code* ; mais le P. Lamy ajoute :

> « Cette utilité provient de l'amour désordonné que l'homme se porte à lui-même » (434)

Tout rapporter à soi est la marque de l'état de corruption :

> « En cet état de corruption, l'homme envahirait la terre entière si ses forces y suffisaient, mais par crainte du danger, il contraint ses ambitions. » (436)

C'est cette même analyse qui se trouve, dans le *Code,* mise au compte de la plupart de « nos philosophes » :

> ... « il [l'homme] porte dans son sein les funestes semences de dépravation qui l'excitent à chercher son bien aux dépens de toute son espèce et de l'univers entier, s'il étoit possible. » (437)

Morelly ne peut être de cet avis, car pour lui, l'état de corruption n'est pas autre chose que le résultat de l'introduction arbitraire de la propriété, de l'institution de « folles constitutions », qui exposent l'homme à « manquer de tout » :

> « Pouvoient-ils [les législateurs] mieux s'y prendre pour faire que cet animal dévorât sa propre espèce ? » (438)

De manière explicite, le *Code* décrit l'introduction de la propriété, dans les termes qu'utilisait le P. Lamy pour décrire l'état de corruption :

> ... « l'esprit de propriété et d'intérêt [...] dispose chaque individu à immoler à son bonheur l'espèce entière. » (439)

L'amour-propre, au contraire, appartient, dans le *Code,* au plan providentiel de sociabilisation de l'espèce humaine :

> « Il faut que [...] cette sensibilité nous fasse d'abord sans délibération, sans examen, rapporter tout à nous-mêmes, et imaginer que tout est fait pour nous, et que sans nous tout ce qui existe, seroit inutile [...]. Mais c'est de la force, de la véhémence même de ce sentiment que la Providence tire le principe de toute harmonie sociale. » (440)

La psychologie chrétienne fondée sur l'hypothèse d'un péché originel est donc « retournée » ; c'est la propriété, une réalité historique et économique précise qui est la source de l'amour-propre désaccordé. La société ne dérive pas d'une corruption ; l'harmonie sociale n'est pas une hypocrisie. Il y a donc une possibilité pour l'espèce humaine de vivre heureuse. Si Morelly s'en prend à Malebranche, c'est donc, dans la mesure où le malebranchisme use d'une

psychologie fondée sur le péché et en déduit une conception de la société comme signe de cette malédiction. C'était, aux yeux de Morelly, un système affligeant :

> « C'est donc précisément de votre triste Morale que l'éducation commune des hommes empruntant ses lugubres leçons..., etc. » (441)
> « ...une Morale pleine d'erreurs énormes [...] ne tourne sa raison naissante [celle de l'enfant] que sur des considérations affligeantes. » (442)

On voit donc maintenant que le *Code* n'est intelligible que situé dans le cadre culturel des grands systèmes religieux contemporains. On voit maintenant aussi la raison d'être de la coexistence, dans le *Code,* de médiations, fondées sur la sociabilité par l'utilité, avec l'immédiateté, fondée par la Raison universelle. Ces deux sources, inconciliables pour un malebranchisme, qui veut se situer à l'intérieur du dogme catholique du péché, pour peu qu'on remette en cause la légitimité du dogme, peuvent se concilier, au contraire ; et le *Code* combine l'optimisme aux dimensions historiques de la christologie de Malebranche (443) avec le quiétisme ; le premier conduisant au repos final et constant du second.

On voit enfin pourquoi Morelly se distingue de J.-J. Rousseau. Ce dernier est resté fidèle à la psychologie sociale telle que la tradition du péché originel l'a constituée. Pour Rousseau, comme pour le P. Lamy, l'oratorien, l'état social est un état de péché. Ce pessimisme chrétien forme l'armature de ce que J.-Jacques appelle lui-même : un « triste et grand Système », qui « humilie » l'homme, pour lui rappeler sa véritable grandeur (444). Ainsi, le *Code* définit moins une théorie sociale annonciatrice de l'on ne sait quel « socialisme », il constitue avant tout, du point de vue théorique, une relecture de l'histoire à la lumière d'une théologie sans péché.

8. LE MODÈLE DE LA LÉGISLATION.

Situé dans la lecture qui vient d'être proposée pour l'ensemble du *Code,* le *Modèle...* ne présente qu'un intérêt fort limité. C'est, de plus, la partie qui a suscité le plus de commentaires : soit sous forme de paraphrases, soit sous forme de railleries. Il n'est pas utile, par conséquent, de décrire une fois encore le contenu de ces quelques pages claires et faciles à lire, où Morelly détaille, sous forme d'aphorismes, les institutions d'une république parfaite.

On se proposera ici d'expliquer pourquoi, malgré son intrusion inattendue dans un pamphlet, comme le *Code,* le *Modèle...* a pu se justifier aux yeux de son auteur ; on montrera aussi en quoi il est une aberration du point de vue de la logique ; mais en quoi, en revanche, il offre des aspects cohérents.

Selon les termes mêmes de Morelly, le *Modèle...* est un « Appendix », un « hors-d'œuvre » (445). On peut, en tout cas, y discerner des étapes différentes de rédaction, dont la plus ancienne remonterait au *Prince,* de 1750-1751 ; la seconde serait proche de la *Basiliade,* 1751-1752, et la dernière serait en liaison avec l'actualité coloniale.

Ce que l'on retrouve du *Prince,* dans le *Code,* se reconnaît à l'organisation pyramidale du corps social, au caractère d'organigramme administratif, par lequel une Nation est définie en structures progressant du Village à la Province, en passant par le Bourg et la Ville (446). A ce type de pensée, on rattachera le dénombrement, dont il est question dans le corps même du livre (447) et dans les *Lois distributives ou économiques* (448), et que Morelly, lui-même, dans le *Prince* place sous l'autorité du nom de Vauban (449). La *Basiliade* porte également, allusivement du moins, la trace de cette forme de pensée (450). Esthétiquement, la pyramide d'or est le symbole de la cité réglée selon ces principes : aussi existe-t-elle dans le *Prince* (451), dans la *Basiliade* (452) et dans le *Code* (453) ; de même, l'urbanisme du *Modèle...* (454) est annoncé en 1751 (455) et repris en 1752 (456).

C'est du *Prince* seulement que vient la partie répressive du *Modèle*... En 1751, en effet, Morelly ne songe pas à renverser la société propriétaire, il se contente de décrire une monarchie réglant l'inégalité et la maintenant dans des limites raisonnables (457) ; cette monarchie, pour laquelle la *Basiliade* manifeste une compassion railleuse (458). Aussi faut-il rattacher à cette période réformiste de Morelly la prison du *Modèle*... (459) ; elle est inconciliable tant avec une page précise de la *Basiliade* (460) qu'avec la doctrine fondamentale du *Code de la Nature* :

> « Otez la propriété [...] vous anéantissez pour jamais mille accidens qui conduisent l'homme à des extrémités désespérantes. Je dis, que délivré de ce tyran, il est impossible de toute impossibilité, que l'homme se porte à des forfaits, qu'il soit voleur, assassin, conquérant. » (461)
> « Otez la propriété [...] il n'y a plus [...] d'actions féroces, plus de notions, plus d'idées de *mal moral*... » (462)

Cette doctrine, il faut le rappeler, est cohérente, parce qu'elle est liée à la théologie sans péché, à la thèse que le péché est une création verbale entraînée par l'aliénation de l'homme dans la propriété. Réintroduire la prison, ou toute forme de répression de la criminalité, c'est implicitement nier que la propriété soit la source de l'aliénation. On peut donc considérer que cette partie du *Modèle*... appartient à une étape contre-utopique de la pensée de Morelly. On notera, enfin, que l'organisation de la main-d'œuvre agricole en un corps de Jeunesse (463), reprend à peu près exactement l'organisation prévue dans le *Prince* pour les pauvres qui ne sont pas en état de travailler, c'est-à-dire, chômeurs : leur incombent les « corvées » des Ponts et Chaussées et les bâtiments publics (464) ; ils sont nourris, logés, outillés par la Province, salariés et habillés d'un uniforme par le Roi (465). Ce statut est celui de tout citoyen du *Modèle*, jusqu'à 30 ans pour le costume (466) ; et toute sa vie, pour ce qui regarde le logement et la nourriture (467). Dans le *Prince*, Morelly ajoutait à la fin de l'*Entretien* sur la *Police des Provinces et des Villes*, des *Réflexions sur le Bonheur*, où l'on peut lire que « le bonheur est quelque chose d'arbitraire », les hommes

> « ne se trouvent bien que quand ils sont assurés de la possession à peu près de ce qu'ils pouvoient espérer selon les vues bornées dans lesquelles les resserre un nombre d'idées proportionnées à leur condition. » (468)

Le pauvre est content « quand il a le nécessaire, ou comme on dit, *la vie et l'habit*, et quand il est assuré des moyens de se les procurer » (469). L'apport de la *Basiliade*, dans ce cadre administratif, se définit aisément : d'une part, il consiste dans les fêtes, inspirées par le Pérou des Incas (470), dans l'organisation de tous les travaux en commun sans aucune division du travail (471). Les fêtes sont maintenues dans le *Modèle*..., mais la division du travail y est semblable à celle du *Prince* ; en particulier, les *talens* ont un droit de cité (472), qui leur était refusé dans la *Basiliade* (473). D'autre part, la *Basiliade* introduit une théorie du divorce (474), fondée sur la thèse que le mariage se dissout de droit par dissolution de fait de ce qui forme la « base et l'essence » du contrat matrimonial : « l'amour réciproque des parties ». Le *Modèle* est moins libéral et tout ce qui regarde le mariage et la famille se trouve entouré de tracasseries légalistes (475). La raison de ces minuties paraît devoir être cherchée dans le principe du dénombrement ; le *Modèle*... a besoin de familles définies juridiquement, puisque tout le système de production, de distribution et de consommation repose sur l'unité familiale et que le système d'administration des biens part des Pères de famille. Il est toutefois remarquable que l'adultère est puni, dans le *Modèle*... (476), sans qu'on en voie de raisons techniques. Dans la *Basiliade*, enfin, existe en germe le système de rotation des charges (477) ; et si l'on résume ce qui, dans le *Modèle*, a son origine dans la *Basiliade*, on voit alors que le *Modèle*... lui doit peu de choses : les fêtes, le divorce, la rotation. Au contraire, le *Prince* apparaît comme la source essentielle. Dans ces conditions, le *Modèle* a peu de rapports avec un ouvrage qui, comme le *Code*, loin d'être une théorie de la réforme étatique, propose l'anéantissement de toute législation positive. Pour sa part la plus impor-

tante, le *Modèle*... semble donc représenter un état de la pensée sociale et politique de Morelly datant, au plus tard, de 1750, résultant d'une réflexion sur le système de la royauté française centralisatrice et bureaucratique et s'opposant aux pages mêmes du *Code,* où les thèmes « archaïques » de La Hontan, décriés, vers 1750, par les « philosophes », sont reproduits avec tout ce qu'ils impliquent, comme on l'a si justement rappelé, de « liberté aristocratique », de non-conformité au « philosophisme » et, ajoutons-le, à la politique ludovicienne (478).

Il y a pourtant un trait du *Modèle...*, qui a dû, aux yeux de Morelly, justifier sa publication, à la suite du *Code.* Attentif aux péripéties de la vie politique française, Morelly s'intéressa aussi aux affaires d'Amérique. Dès 1751, dans le *Prince,* il écrit quelques lignes sur la façon de peupler nos colonies (479). Dans le *Code,* il affirme s'être entretenu avec « une personne digne de foi, récemment de retour d'Amérique » (480) ; les « Américains », dont il est question sont « nos alliés » (481), ce sont des indiens du Canada (482). Depuis, au moins 1753, les Anglais, qui ont construit, à cette date, le fort de la Nécessité, sur les territoires français (483), sont en état de guerre avec les troupes du Roi ; les escarmouches, qui n'ont pas cessé depuis la paix d'Aix-la-Chapelle, ont même conduit les adversaires à des « conférences », qui se réunissent à Paris, depuis septembre 1750 (484). Or c'est le « colon » qui visiblement intéresse aussi Morelly ; il représente l'occasion idéale pour expérimenter la sociabilité naturelle : parce qu'une colonie commence par être peu nombreuse, il est facile de l'établir sur les « vrais fondemens de la Nature » (487). Lorsqu'il décrit ces Peuples gouvernés par des loix, par une morale, pour ainsi dire, mi-partie d'espérance et de crainte, on peut penser que Morelly songe à ces établissements en terre vierge, où s'observe « le point vacillant », le « funeste équilibre » d'une Nation « ou prête à se rapprocher des loix de la Nature », ou « prête à retomber dans la barbarie » (488). L'image « coloniale » paraît être également l'explication de ces phrases, où Morelly déclare que telle société, instituée selon la nature, avait valeur d'exemple (489) ; que ses thèses peuvent servir de base à n'importe quel établissement, quel que soit le climat (490). Enfin le *Prince* avait une doctrine, sur le peuplement des colonies, encore incertaine : les gens de mauvaise vie étaient déportés, mais installés à l'écart des honnêtes gens, afin de ne pas les corrompre (491). Ce genre de peuplement est tenu, en 1754, par Morelly, comme une société d'individus, mais non pas comme une Nation (492). Le *Code* ne conçoit donc pas la possibilité d'un retour à l'état de nature, sans retrouver l'origine de la sociabilité : les liens de consanguinité, la douce autorité du gouvernement paternel (493). Le *Modèle de Législation,* dans ces conditions, n'est pas à proprement parler une utopie, mais, pour une part au moins, il est issu de la tradition du projet d'établissement colonial, comme chez Las Cases (494) et comme il y en eut en France, par exemple pour l'île de Bourbon (495). A cette tradition, le terme de *général,* utilisé par Morelly, pour désigner l'Inspecteur suprême de la nation (496), appartient très précisément (497). Dans ce contexte de familles de colons partant pour le Canada, on peut montrer quelque indulgence pour l'organisation familiale du *Code.* Il serait inopportun de reprocher à Morelly d'avoir ignoré qu'il y avait contradiction entre le développement et la variété de la production et le maintien des relations de parenté (498). Au contraire, pour une communauté de colons, la forme de production familiale n'était pas inconcevable, aux débuts de l'établissement.

Il faut, de même, situer l'excessive réglementation de la cité du *Modèle*... dans le sentiment général d'insécurité ressenti par les contemporains d'une économie fragile, où le pain était loin d'être assuré de façon constante. L'ascétisme du *Modèle...,* tout comme le relatif mercantilisme du *Prince,* correspondent à une même soif de sécurité (499). Cependant, malgré la faiblesse théorique du *Modèle...,* conséquence des éléments hétérogènes qui le forment, on peut en retenir quelques éléments importants.

Le principe de la rotation automatique des charges est, en effet, une intuition utopique remarquable, puisqu'il dépasse tous les systèmes actuellement con-

nus et pratiqués d'administration des choses ; il exprime surtout l'essentiel de tous les buts de la lutte sociale : l'abolition de la différence entre administrateurs et administrés. Dans la mesure où ce qu'on appelle « socialisme » a encore un sens, l'automatisme des charges est le caractère le plus « socialiste » du *Code*.

9. L'ACCUEIL FAIT AU *CODE*, AU XVIIIe SIÈCLE.

Le *Code* est l'ouvrage, qui valut à Morelly, son plus grand succès de librairie, puisqu'il y eut de 1755 à 1773, quatre éditions. G. Chinard, R. Coe et J. Dautry (500) ont dressé la liste et fait le sommaire de l'écho suscité par le *Code* en son temps. Au cours de l'année 1754 et au mois de janvier 1755, la presse proprement dite est à peu près muette (501). En janvier et février 1755, par la voix de Raynal et de Grimm, les philosophes se montrent indignés d'un livre aussi « hardi » que sot et cela n'est pas pour nous étonner (502). En 1755 également, E. Fréron, dans l'*Année littéraire,* qui souligne l'irreligion de l'œuvre, met l'accent sur son désordre et sur le scandale qu'il a provoqué (503) et il parle d'une « espèce de vogue, uniquement fondée sur la malignité ou la sottise d'un certain ordre de lecteurs » ; ce qui confirme le caractère pamphlétaire du livre.

Au cours de la même année 1755, dans l'*Agenda des Auteurs...,* de Raymond de Saint-Sauveur, on lit une page qui nous renseigne également sur ce caractère du *Code* :

> « Cherchons donc un titre nouveau, un titre comme il n'en a point paru, des mots qui soient tout étonnés de se trouver ensemble [...] par exemple, le *Code de la Nature* ; quel joli titre ! Que cela est bien imaginé ! Chacun sçait ce que c'est que *Code* ; [...] tous, jusqu'aux Valets, sçavent ce que c'est qu'un *Code* ; et sans doute le Cuisinier appelle son Livre de cuisine, son *Code*. Le mot *Nature* est encore plus connu [...], car aujourd'hui on lui accorde tout. Mais ces deux mots si usités chacun en particulier ne s'étoient jamais trouvés ensemble ; voilà ce qui fait leur prix. » (504)

En France, ce n'est donc pas la valeur doctrinale du *Code* qui est mise en évidence, au cours de l'année qui suit sa publication, bien au contraire. Il en va tout autrement en Italie, où presque immédiatement après qu'il ait été publié, le *Code* suscite un certain intérêt, tout comme avait fait la *Basiliade* en Allemagne. C'est F. Venturi, qui, il y a plusieurs années déjà, a précisé quels milieux ont été ainsi touchés. On remarquera, particulièrement, que les lecteurs italiens, contrairement aux lecteurs français, ont souligné l'intérêt social et politique que leur paraissait représenter le grand livre de Morelly (505).

Une deuxième période s'ouvre vers 1760 ; deux revues spécialisées s'en prennent alors au *Code : La Religion Vengée* et les *Lettres critiques*... J.-N. Hayer, auteur de la *Religion Vengée,* consacre les lettres XI à XVIII à réfuter Morelly. Son long extrait débute par un exposé général : le principe du *Code* est défini comme une négation du péché originel (506). Une analyse du titre et de la *Préface* lui sont l'occasion d'insister sur le ton provocateur du style et sur son incohérence : comment peut-on trouver le *Code* partout chez le Vrai Sage, puisque l'auteur du *Code* est le seul sage ? (507). Comment les vérités développées par le *Code* peuvent-elles avoir été « presque de tous tems » dans l'oubli, puisque le titre déclare : « de tous tems négligé ou méconnu » (508) ? Ces petites remarques ne sont qu'un prélude ; le pivot de la réfutation du système morellien par Hayer consiste à affirmer que l'expérience prouve que la propriété n'est pas contre la nature et que le péché originel est la base de tous les abus (509). La religion chrétienne est donc innocentée, ce n'est pas elle qui a fait les hommes ce qu'il sont (510). Le pieux auteur a également bien compris pourquoi Morelly s'en prend au culte :

> ... « selon cet Auteur, nous sommes Chrétiens sans l'être, et [...] tout notre Christianisme consiste dans l'observance de nos cérémonies. » (511)

Il s'efforce, cependant, de défendre le dogme de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme (512) et il cherche à établir que le *Code* est l'ouvrage d'un *Incrédule* (513), à peu près assimilable à un athée (514). D'une manière générale, le journaliste de la *Religion Vengée* s'efforce d'endiguer la virulente attaque lancée contre la Révélation, contre les vertus chrétiennes, en particulier la charité de l'aumône (515), contre les ministres de la religion (516), contre ses défenseurs (517).

La défense du pouvoir civil tient une moindre place. Hayer constate que Morelly se met au-dessus « de toutes les Puissances de la terre... » (518) et qu'il incite à la sédition (519) ; mais il reconnaît l'existence de pouvoirs abusifs (520), tout en s'indignant du tableau qui est fait de la stupidité des *Têtes couronnées* (521). L'apologiste de la religion chrétienne se rend compte que l'accusée principale, c'est elle ; et qu'elle est inculpée de trahir sa mission. Aussi établit-il d'abord que le sort de la religion n'était lié à aucune forme politique précise (522), la doctrine chrétienne n'est donc pas inconciliable avec les principes législatifs du *Code* (523) ; mais il proclame, en revanche, qu'elle a le droit d'autoriser, avec des tempéraments, un certain usage de la propriété (524), tout en recommandant la désappropriation intérieure (525) ; depuis Hayer, du reste, la doctrine catholique n'a pas changé, consistant à interpréter la patrologie grecque, dans le sens le plus bénin et le plus rassurant pour les possédants (526). Comme le *Code* raille les mômeries de la charité, réduite à l'aumône, *La Religion Vengée* tente de sauver le terme en l'assimilant à la *sociabilité* :

> ... « la vertu principale et fondamentale sur laquelle roule tout son système, est non seulement recommandée, mais encore formellement prescrite dans tous les Livres saints. Cette vertu, c'est la charité, qu'il appelle *sociabilité*. » (527)

Aux motifs purement humains que donne Morelly, le Christianisme « en ajoute d'autres qui sont d'un ordre supérieur » (528). Malgré l'impiété assurée du *Code*, son langage n'est pas tenu par Hayer pour totalement étranger à la morale chrétienne ; mais, cette réfutation énergique montre aux lecteurs d'aujourd'hui que le *Code* était, avant tout, une œuvre anti-religieuse et non pas une utopie sociale.

A la même époque, l'abbé Gauchat, dans ses *Lettres critiques...*, en consacrant le tome de 1762 à réfuter l'ouvrage de Morelly, prouvait une nouvelle fois son importance du seul point de vue religieux.

Gauchat est l'initiateur de la méthode brutale d'interprétation du *Code* ; c'est à lui que remontent les insultes en masse : Code infernal (529), Code monstrueux (530), *Code des pourceaux* (531), Code matérialiste (532), etc. Voici une tirade qui donnera le ton général :

> « ...jamais les Matérialistes les plus décidés [...] n'ont poussé leurs monstrueux paradoxes aussi loin que le *Code* [...]. C'est en fait de ténèbres, de volupté, d'orgueil, de séduction, passer toutes les bornes ; c'est n'avoir écrit que pour laisser aux hommes des monuments de ravage et de mort. » (533)

Une étude détaillée des commentaires de Gauchat présenterait un intérêt considérable pour l'histoire du sentiment religieux, dans la période immédiatement antérieure aux campagnes « philosophiques » de 1770, et dans celle qui est contemporaine de l'attentat de Damiens et de la censure de *De l'esprit*. Il y aurait lieu également d'étudier avec précision et les milieux qui suscitèrent les réfutations des « auteurs impies », et la personnalité d'un homme, comme Gauchat.

On a vu, en effet, Hayer dialoguer avec le *Code*, ainsi qu'avec un texte interpellant le christianisme. Hayer se considérait, en quelque manière, atteint par l'incisive diatribe de Morelly et il tentait de se justifier, surmontant le malaise que lui procurait sa lecture :

> « Quoiqu'il en soit, Monsieur, je n'aime point un Ecrivain qui s'érige en Législateur, de manière à s'attirer toute l'animadversion des Loix. » (534)

Avec Gauchat, nous entrons dans une nouvelle étape de l'histoire de la lecture du *Code*. Les « hardiesses » du pamphlet, la pertinence du réquisitoire antichrétien, la critique radicale et démystifiante des chimères étatiques, tout cela est *surmonté, dépassé* par Gauchat ; nous nous élevons au-dessus des contingences, nous élevons le débat ; le *Code* devient un prétexte. Ainsi, Gauchat assimile Morelly aux Matérialistes (535) ; il lui fixe une place dans la catégorie floue des Naturalistes moraux (536), des Systématiques moraux (537), Docteurs de la nature (538), du Stoïcisme moderne (539) ; il refuse au mot *déiste* un contenu réel, les vrais déistes n'existent nulle part, ce sont des êtres de raison (540). Au lieu de s'en tenir à la réalité singulière du *Code* et de chercher à en comprendre la problématique, Gauchat le dissout dans le flux des ouvrages « philosophiques », *Zoroastre* (541), la *Pucelle* (542), l'*Esprit* (543), l'*Homme machine* (544), etc., dans celui des « brochures » déistes (545) ; usant d'une formule de J.-J. Rousseau, il dénie au *Code* sa réalité dans la durée, c'est la « doctrine d'*un jour* » (546), pour « l'homme d'*un jour* » (547). Cette technique d'assimilation fait de tout texte une redite : tous les philosophes « se copient, sans ajouter à ce style suranné la moindre preuve... » (548) ; il observe « l'identité du principe » du livre de d'Helvétius et du *Code*. Bref, pour Gauchat, Morelly est un « philosophe ». Toutefois, et c'est le point le plus intéressant de cette réfutation, Gauchat éprouve une authentique fureur contre le *Code*. Pour la goûter exactement, il faudrait étudier les qualifications dont il gratifie le livre et les idées de Morelly : noirceur, monstruosité, insolence, orgueil, audace : ces termes sont les allégories des émotions de Gauchat, de l'épouvante qu'il ressent : « il est étonnant... » (549) ; « rien ne paroît plus intéressant »... (550) ; « après tant de noirceurs et d'impiété qui vous ont révolté... » (551) ; « le début du livre soulève l'indignation... » (552) ; « le titre audacieux n'annonce que l'orgueil et le délire... » (553). On pourrait multiplier les références qui permettraient de faire le portrait stylistique du langage suffoqué, d'une misère intellectuelle, acculée au bavardage exclamatif. Gauchat a besoin de craindre Dieu (554), de redouter les Puissances : aussi le *Code* est-il présenté comme l'expression de la « philosophie » de ceux qui expriment « le mépris qu'ils font de toutes les Puissances » (555). Ce que rétorque Gauchat à Morelly n'a pas d'intérêt, seul un saint eût pu dialoguer avec l'interpellation contenue dans le *Code* ; il eût fallu une charité historiquement inconcevable. Mais ce qui compte dans cette analyse effrayée, c'est qu'elle est le modèle qui, durant plus d'un siècle, informera, sans même qu'ils en aient conscience, les adversaires successifs de tous les insurgés. Gauchat ne cherche pas tant à défendre la propriété (556) ni même le christianisme primitif ou le clergé (557), il a vu que le *Code* lui enlevait *son* Dieu, de dieu humanisé, contre lequel Mallebranche mettait en garde. Longtemps encore, le *Code* terrorisera tous ceux qui possèdent, tous ceux qui se sont approprié un dieu. En ce sens, le texte de Gauchat est un passionnant document d'histoire du sentiment religieux.

A partir de 1770, une nouvelle étape dans l'histoire du sens du *Code* débute. C'est le moment où la confusion va s'installer définitivement dans les esprits ; on ne sait plus ce qu'est le *Code de la Nature*. Depuis longtemps (558), il est attribué à Diderot, comme on le voit dans la lettre de Diderot à son frère, en décembre 1772 (559) ; deux éditions contrefaites des *Oeuvres* de Diderot, 1772 et 1773 accréditent cette légende (560). De plus, en novembre 1769, on imprime le *Système de la Nature* (561), et l'ouvrage s'achève par un *Abrégé du Code de la Nature* (562). En même temps que le *Système...*, en 1770, paraît *De la philosophie de la Nature...* de Delisle de Sales, qui sera condamné en 1777 (563). Tous ces titres se mêlent, pour le grand public, et font du mot *nature*, une sorte d'étendard et de mythe. En 1772, Sabatier de Castres s'en prend à Diderot pour le *Code de la Nature* (564). La confusion des esprits tient non seulement à la prolifération des livres sur la *Nature*, mais encore à la connaissance très médiocre de ce qui est véritablement l'œuvre de Diderot. Ainsi le *Journal de Lecture*, en 1775, organe philosophique de F.-M. Leuchsenring, publie un inédit, les *Taximanes*, qui est peut-être de Diderot (565). Dans son édition de 1783 du *Tableau de Paris*,

L.-S. Mercier, dans une note de son chapitre sur l'auteur du *Système de la Nature,* écrira, résumant l'état des esprits :

> « Ces titres de *Systême de la Nature,* de *Code de la Nature,* de *Livre de la Nature* 1761, *De la nature* de Robinet, de *Philosophie de la Nature,* de l'*Interprétation de la Nature* ; ensuite des noms ressemblants de *M. de Lisle,* de *M. l'abbé de Lille,* ont formé un chaos dans l'esprit de plusieurs provinciaux, qui confondent également le nom et les ouvrages. Il faut débrouiller ce chaos [...] ; l'auteur du *Code de la Nature* est anonyme. » (566)

Dans ce contexte, reflet d'une *non-lecture,* pourront venir prendre place vers 1780, les réfutations de Barruel et de Madame de Genlis ; mais il ne s'agit plus alors de l'accueil fait au *Code,* c'est le procès des Lumières, qui commence. Morelly, bien malgré lui, va donc s'y trouver mêlé. Son œuvre réelle et propre n'est plus en cause, on entre dans le mythe morellien, que nous aurons bientôt à décrire.

* * *

Il est peut-être possible maintenant de proposer une sorte de définition du *Code* : c'est un ouvrage composite, cela paraît difficilement contestable ; c'est le moment où il a été écrit qui lui donne son sens et son unité ; en d'autres termes : c'est dans doute l'acception du mot, un ouvrage de combat, un libelle. Il n'appartient donc pas fondamentalement à la littérature utopique.

Il n'est pas seulement un ouvrage de circonstance et une « rhapsodie », il est composite par la diversité des sources où il alimente sa polémique : la presse hostile à la *Basiliade,* l'ensemble des écrivains et des moralistes que Morelly accuse de faiblesse intellectuelle ou de complicité avec les possédants ; l'ensemble des prêtres ; l'ensemble des philosophes. S'il doit à Malebranche le plus clair de sa dialectique, il peut lui reprocher d'avoir accepté l'idée du péché originel ; il peut reprocher à Montesquieu d'avoir justifié le « chaos », en l'expliquant ; il peut reprocher à Rousseau d'avoir prêché l'abstinence et l'austérité, le refus du monde :

> « Je tâche de rassembler ces vérités éparses çà et là dans les écrits de quelques-uns de nos Sages ; mais confondues dans un si grand nombre de fausses opinions, ou si foiblement énoncées qu'elles y sont à peine aperçues. » (567)

Si le *Code* diffère profondément de la *Basiliade,* parce qu'il justifie la société au nom de l'amour-propre et de l'intérêt ; ces deux œuvres ont en commun le même thème mystique de la désappropriation, du refus de posséder, du refus de la crainte et de celui de l'espérance. Une morale de ce genre n'est donc sociale qu'en apparence, elle est proprement la dissolution de toutes les formes sociales positives. Toute violence étant ainsi éliminée, le *Modèle de Législation* n'avait aucune raison d'être et il constitue la partie la plus médiocre de l'œuvre entier en Morelly ; il est totalement inconciliable avec l'utopie de la *Basiliade,* il touche à la politique du *Prince.*

La deuxième constatation, que ce court examen du *Code* nous invite à faire, est que le caractère « actuel » conféré à une œuvre représente un des pièges les plus subtils de l'histoire littéraire ; cette méthode, qui, dans l'affaire Morelly, vient de La Harpe, est catastrophique, parce qu'elle est autoritaire. Je ne prétends pas qu'une œuvre du passé n'a plus de sens pour ses lecteurs d'aujourd'hui ; bien au contraire, une œuvre a toujours à nous révéler quelque chose de notre présent ; mais c'est ce qu'elle a de moins conformiste, qui nous l'enseigne. Le propre d'une œuvre est d'aller contre la puissance niveleuse du processus historique et de remettre en question le mécanisme d'inertie par lequel, tout devenant lieu commun, la parole finit par sembler superfétatoire. J'ai essayé de rendre la parole à Morelly et à son *Code* et j'ai cherché à le lire, autant que possible, comme il a été écrit.

La troisième constatation que nous impose le grand livre, que nous venons de lire, est celle-ci : dans le *Code,* Morelly se révèle incontestablement comme un « philosophe archaïque », tenant au rationalisme médiéval, pour lequel « la raison [...] manifeste l'ordre du monde », alors que, pour le rationalisme classique, qui est celui des Lumières, « l'ordre et l'évidence ne sont plus dans les choses, mais dans l'esprit ». Ainsi parlait R. Mauzi ; et ce qu'il disait convient parfaitement à l'ensemble de l'œuvre qui nous est parvenue, sous le nom de Morelly (568).

Mais si cette œuvre s'enracine profondément dans le passé, si par là-même elle nous est restée étrangère, comme elle l'était déjà aux hommes éclairés du XVIII[e] siècle, il faut aussi lui reconnaître sa valeur d'avenir, particulièrement s'agissant de l'utopie explicite de la *Basiliade,* et du *Code,* le *Modèle*... restant exclu. Cette utopie, c'est le refus des limites de la condition des mortels ; ce dont Morelly a rêvé, ce fut d'un homme-dieu. Et aujourd'hui, encore, il se trouve des esprits qui rêvent d'un tel héros, accordé immédiatement à la Nature :

> « ...la divinisation accessible à l'homme est la soumission du Moi à la Nature. Le Héros futur voudra ce que veut la Nature. Il sera attentif à ses ordres, que refoule notre civilisation mécanique. Il sera l'antithèse du Héros traditionnel » (569).

Si un jour ce mythe doit jouir d'une certaine vogue, ce jour-là on redécouvrira Morelly, on en fera même un écrivain, et l'on retrouvera de très vieux rêves théologiques.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) Tours, J.-M. Goulemot ; Genève, B. Baczko.
(2) *Op. cit.*, p. 146.
(3) *Le Philosophe Morelly..., op. cit.*, p. XLII, note 1 ; *R.H.L.F., loc. cit.*, p. 327 et notes 3 et 4.
(4) Martin Fontius, *Voltaire in Berlin...*, Berlin, Rütten und Loening, 1966, p. 11-12.
(5) R. Coe, *R.H.L.F.*, 1957, *loc.cit.*, p. 522, note 2.
(6) Bibliothèque Nationale ms. français, 22.159, vol. IV, f° 90.
(7) *Ibid.*, vol. III, f° 13, 22 février 1753 ; f° 36, 10 mai 1753.
(8) R. Coe, *R.H.L.F., loc. cit.*, p. 522, note 2, texte du 2 janvier 1755.
(9) Je remercie Mlle Fr. Weill qui s'est toujours montrée, pour mon travail, extrêmement bienveillante. Il faut également rectifier la lecture de F. Venturi, *sans privilège*, qui est en fait : *sans permission*.
(10) Bibliothèque Nationale ms. français, 22.159, f° 47.
(11) *Code de la Nature*, éd. 1755, p. 17, 20.
(12) *Ibid.*, p. 30, 145, 184, etc.
(13) *Ibid.*, p. 85, 132, 145, etc.
(14) *Ibid.*, p. 21 *sq.*
(15) *Ibid.*, p. 30-37.
(16) *Ibid.*, p. 129-184.
(17) *Ibid.*, p. 6.
(18) *Ibid.*, p. 5-6 ; 11-12 ; conclusion : p. 20 ; le terme *éthisie*, s'écrit maintenant *étisie* = maigeur. P. Citron a bien voulu me signaler l'emploi d'*éthisie* dans une variante de *La Rabouilleuse ; fièvre étique* se trouve dans le *Prince* de Machiavel, éd. p. Amelot, Amsterdam, Wetstein, 1686, p. 18, 108.
(19) *Ibid.*, p. 113-121.
(20) *Ibid.*, p. 117-118.
(21) *Ibid.*, p. 121-171 : déjà annoncé p. 96.
(22) *Ibid.*, p. 121.
(23) *Ibid.*, p. 155, première conclusion ; p. 171, deuxième conclusion.
(24) *Ibid.*, p. 139-142.
(25) *Ibid.*, p. 129 et *sq.* ; cf. en particulier, p. 184.
(26) *Ibid.*, p. 38.
(27) *Ibid.*, p. 148, p. 151.
(28) *Ibid.*, p. 34, p. 144, p. 113-117.
(29) *Ibid.*, p. 172-187.
(30) *Basiliade* ; II, 87-105.
(31) *Lettres sur quelques écrits de ce tems*, Nancy, Paris, Duchesne, 1753, t. X, p. 154.

(32) *Les Cinq Années littéraires ou lettres de M. Clément...*, Berlin, chez les libraires les plus consciencieux..., 1755, t. II, p. 439 : ...« des allégories au lieu d'événemens ; c'est ici la grande maladie de l'auteur »...

(33) *Code*, 1755, p. 6.

(34) *Ibid.*, p. 8.

(35) *Ibid.*, p. 8-9.

(36) *Ibid.*, p. 9.

(37) *Ibid.*, p. 7, 9-11.

(38) *Ibid.*, p. 8.

(39) *Ibid.*, p. 10.

(40) *Ibid.*, p. 7.

(41) *Bibliothèque impartiale*, t. VIII, novembre 1753, p. 401-415 ; les reproches auxquels répond Morelly se trouvent p. 407-408. Il néglige les railleries dirigées contre la description des amants (p. 402-405) que le journaliste commente ainsi : « Au-dessous de ce Texte édifiant, on lit cette note instructive... » (*Basiliade* ; I, 21) ... « Telles sont les leçons de la sagesse orientale, qu'on met dans la bouche du célèbre *Pilpai* » (p. 405). Morelly n'a pas davantage relevé le commentaire suivant : « Il paroit que le but de ce Poème est de ramener toutes les Religions au Naturalisme... » (p. 413).

(42) *Code*, 1755, p. 40-45.

(43) *Ibid.*, p. 38.

(44) *Ibid.*, p. 45-6.

(45) *Ibid.*, p. 85-86.

(46) *Ibid.*, p. 96-99.

(47) *Ibid.*, p. 95-96. *Bibliothèque impartiale, loc. cit.*, p. 407-8.

(48) *Code*, 1755, p. 96.

(49) *Ibid.*, p. 96-99.

(50) *Ibid.*, p. 21.

(51) *Ibid.*, p. 25-26.

(52) *Basiliade ;* II, 199 ; *Le Prince...*, t. I, p. 1-2.

(53) *Code*, 1755, p. 156 ; voir aussi : p. 157, p. 122, 129, 184, 185.

(54) *Ibid.*, p. 182.

(55) *Basiliade ;* II, 88 ; I, 14-15.

(56) *Code*, 1755, p. 160-162.

(57) *Basiliade ;* II, 225-26.

(58) *Code*, 1755, p. 31 ; cf. p. 170.

(59) *Ibid.*, p. 30.

(60) *Ibid.*, p. 14.

(61) *Ibid.*, p. 15 ; cf. aussi *point divergent* (p. 14), dont se moque spirituellement Gauchat, dans le t. XVI de ses *Lettres critiques...* de 1762, Paris, Hérissant, p. 5-6.

(62) *Le Mentor Moderne*, ou *Discours sur les mœurs du siècle...*, La Haye, Frères Vaillant et N. Prévost, 1723, 3 vol ; cf. t. III, p. 19, p. 20 (« principe d'attraction, qui forme parmi les hommes les Peuples, les Sociétés, les Familles »...) ; p. 23 (« la gravitation rassemblerait tous les corps en une seule masse [...] bientôt l'attraction spirituelle ne fera qu'une seule masse de tout le genre humain ») ; p. 26 (« Si nous considérons l'Analogie de la Nature dans l'attraction mutuelle des corps, et dans le Penchant qu'a naturellement l'âme humaine pour l'union... ») ; p. 27 (« l'Univers n'est qu'union, le Christianisme n'est qu'Union... »).

Morelly recommande le *Mentor...*, dans son *Essai sur le Cœur humain...*, de 1745, p. 133. Condillac dans son *Dictionnaire des Synonymes*, probablement rédigé entre 1758 et 1767 (cf. *Oeuvres Philos. de Condillac*, éd. par Le Roy, Paris, P.U.F., 1951, t. III), note que *gravitation* n'a pas été, à sa connaissance, employé figurément (*op. cit.*, p. 437, col. 2).

(63) *Esprit des Loix* ; III, 7.

(64) *Le Prince les délices...*, 1751, t. I, p. 1-2 : « Cette prédilection [l'amour-propre] est en lui [l'homme] ce qu'est la *Gravité* dans les corps phisiques ».

(65) *Code*, 1755, p. 22, p. 129.

(66) *Ibid.*, p. 129.

(67) *Ibid.*, p. 128.

(68) *Ibid.*, p. 144, p. 154.

(69) *Ibid.*, p. 21-27.

(70) *Essai sur le Cœur humain...*, Paris, Delespine, 1745, p. 194-197.

(71) *Basiliade ;* I, 201.

(72) *Code*, 1755, p. 62.

(73) *Ibid.*, 26-27 ; vacillation = mouvement de part et d'autre, sans risque de chute, cf. *Oeuvres philosophiques de Condillac*, éd. par Le Roy, Paris, P.U.F. 1951 ; t. III, 549, *Dictionnaire des Synonymes*. Voir aussi art. *Vacillation* dans le *Dictionnaire* de Trévoux ; l'abbé Girard, *Synonymes français*, Rouen, Vve P. Dumesnil, 1736, ne comporte pas d'article *vacillation*.

(74) Gauchat, *Lettres critiques...*, Paris, Hérissant, t. XVI, p. 188.

(75) *De la Recherche de la vérité...*, éd. par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1945 ; t. III, p. 83 ; sur la diffusion de ces thèmes parmi les médecins : cf. R. Mercier, *L'enfant dans la société du XVIII[e] siècle...*, Dakar, 1961, p. 79, 86, 114, etc.

(76) *De la Recherche... ;* t. III, p. 81.

(77) *Code*, 1755, 144-47.

(78) *Ibid.*, 144.

(79) *Ibid.*, p. 143.

(80) *Ibid.*, p. 144.

(81) *Ibid.*, p. 146-7.

(82) *Ibid.*, p. 26-27 ; la ponctuation originale fausse le sens, puisqu'elle rattache : « dans plusieurs cas particuliers » à « opère en général ».

(83) *Recherche de la Vérité, op. cit.*, t. I, 248-9 : livre III, ch. 6 ; *Traité de la nature et de la grâce*, in : *Oeuvres complètes de Malebranche*, éd. par M. M. de Genoude et de Lourdoueix, Paris, de Sapia, 1837 ; t. II, p. 303, col. A article XIII.

(84) *Code*, 1755, p. 157.

(85) *Traité de la nature et de la grâce, op. cit.*, t. II, p. 333 ; 2e Discours, art. LXIII.

(86) *Ibid.*, p. 303 ; 1er Discours, art. XV.

(87) *Ibid.*, p. 303 ; 1er Discours, art. XVI.

(88) *Ibid.*, p. 309 ; 1er Discours, art. XXXVII.

(89) *Ibid.*, p. 310, art. XLIII ; p. 314, art. LIX.

(90) *Ibid.*, p. 309, art. XXXVII.

(91) *Ibid.*, p. 333 ; 3e Discours, art. II.

(92) *Ibid.*, p. 331 ; 2e Discours, art. LV ; même thème, p. 306, col. A.

(93) *Code*, 1755, p. 13, p. 19.

(94) *Ibid.*, p. 37.

(95) *Ibid.*, p. 18.

(96) *Ibid.*, p. 32.

(97) *Basiliade* ; II, 97-98.

(98) *Code*, 1755, p. 65.

(99) *Ibid.*, p. 139.

(100) *Ibid.*, p. 71-72.

(101) *Ibid.*, p. 38.

(102) *Ibid.*, p. 72-3 ; cf. aussi, p. 172 ; cf. *Basiliade* ; II, 69 ; cf. *Essai sur le Cœur humain*, p. 194 : la cause de « la première rupture » de l'harmonie n'est connue que de la Providence ; *Code*, 1755, p. 170-171.

(103) *Code*, 1755, p. 74 ; p. 173.

(104) *Ibid.*, p. 75 ; p. 40.

(105) *Ibid.*, p. 170 ; p. 174 ; p. 79-80.

(106) *Ibid.*, p. 75 ; p. 99 ; p. 143.

(107) *Ibid.*, p. 140, p. 151, p. 169, 179-180.

(108) *Ibid.*, p. 140-141.

(109) *Ibid.*, p. 71 ; p. 178-9.

(110) *Ibid.*, p. 167 ; sur la querelle des innéistes de Port-Royal avec Malebranche sur les idées innées, *Querelles littéraires...*, Paris, Durand, 1761 ; t. III, p. 56 et *sq.* ; cf. Malebranche, *Recherche...*, *op. cit.* ; t. I, p. 243.

(111) *Code*, 1755, p. 185.

(112) *Ibid.*, p. 163.

(113) *Ibid.*, p. 172-182.

(114) *Recherche..., op. cit.* ; t. I, p. 271 ; *Oeuvres complètes..., op. cit., Traité de la Nature...*, t. II, p. 302, 315 ; *Traité de l'amour de Dieu, ibid.* ; t. II, p. 255.

(115) *Querelles littéraires..., op. cit.*, t. III, p. 57.

(116) *Basiliade* ; t. II, p. 107, p. 217.

(117) *Code*, 1755, p. 173, 176, 177.

(118) *Recherche...*, t. I, p. 271.

(119) *Code*, 1755, p. 45 et *sq.*

(120) *Ibid.*, p. 70-76.

(121) *Ibid.*, p. 87-95.

(122) *Ibid.*, p. 99-104.

(123) *Ibid.*, p. 105-113.

(124) *Ibid.*, p. 11, 71.

(125) *Ibid.*, p. 152 ; cf. aussi, p. 113-114.

(126) *Ibid.*, p. 189.

(127) *Ibid.*, p. 100.

(128) *Journal historique ou Fastes du règne de Louis XV...*, Paris, Prault et Saillant, 1766, 1 vol. en deux parties, désignées par I et II ; cf. II, p. 60. — *Vie privée de Louis XV... [Par Mouffle d'Angerville]*, Londres, John Peter Lyton, 1781, 4 vol. ; cf. t. II, p. 273.

(129) *Vie privée..., op. cit.* ; t. II, p. 274.

(130) *Code*, 1755, p. 101.

(131) *Journal Historique...* ; II, 65 ; *Vie privée...* ; t. II, p. 273.

(132) *Journal historique...* ; II, 65 ; *Vie privée...*, t. II, p. 274.

(133) *Code*, 1755, p. 102.

(134) *Ibid.*, p. 102.

(135) *Vie privée...*, t. II, p. 278-79.

(136) *Ibid.*, t. II, p. 279 ; p. 281, Mouffle d'Angerville signale le refus de Bouettin, curé de Saint-Etienne-du-Mont, en janvier-février 1752 d'administrer le vieux duc d'Orléans qu'il soupçonnait de Jansénisme. Le Parlement eût bien voulu exploiter l'affaire contre l'archevêque, mais le duc refusa ; il mourut le 4 février 1752 à Sainte-Geneviève, où il s'était retiré.

(137) *Journal Historique...* ; II, 87 ; *Vie privée...* ; t. II, p. 288-89. En 1755, le Roi sévit contre l'Archevêque de Paris, et l'évêque de Troyes, tous deux exilés : cf. *Correspondance de l'abbé Trublet* p. 23, 41.

(138) *Vie privée...* ; t. II, p. 282 et *sq.*

(139) *Code*, 1755, p. 102 ; un exemple de l'insolence des « Mouftis » (*Code*, 1755, p. 103) peut être donné par la *Représentation des Evêques au Roi*, du 11 juin 1752 ; cf. *Vie Privée...* ; t. II, p. 285-8 et p. 333, *Pièce* V :

« Vous savez qu'encore que votre dignité vous élève au-dessus du genre humain, vous baissez la tête devant les Prélats [...] avec quelle affection devez-vous être soumis à eux, qui sont établis pour distribuer les sacremens ! »

Cf. aussi, d'Hémery, Ms. Fr. 22.158, f° 144, 154, juin-juillet 1753, sur la position du prince de Conti menacé d'exil ; f° 173, opposition du jeune duc d'Orléans.

(140) *Journal Historique... ;* II, 80 ; *Vie Privée... ;* t. II, 285.

(141) Sur d'Argenson, *Vie privée... ;* II, 287, 291 ; sur la marquise : *ibid. ;* II, 289.

(142) *Revue du XVIIe siècle,* n° 38, 1958 ; A. Robinet, « L'attitude politique de Malebranche », p. 3 : déclaration du clergé gallican de 1682.

(143) *Code,* 1755, p. 101.

(144) *Ibid.*, p. 100-101.

(145) *Ibid.*, p. 102 : ... « mais cette Nation éternelle sans postérité... »

(146) *Journal Historique... ;* II, 74 ; *Vie de Louis IX, dauphin de France...* par l'abbé de Villiers, Paris, d'Houry, J.B.G. Musier fils, 1769, p. 180-181. Voir aussi, d'Hémery, Ms. Fr. 22.156, f° 40 : ce jubilé est une menace pour la Pompadour ; il y a des intrigues de cour contre elle, à cette occasion : Machault, Noailles, Pasquier.

(147) *Code,* 1755, p. 91-92.

(148) *Ibid.*, p. 181.

(149) *Le Prince les délices... ;* t. II, 45. L'affaire des billets de confession ne peut que donner plus de saveur à la satire dirigée contre les prélats ; cf. le discours de Gresset à l'Académie Française, le 19 septembre 1754, *Correspondance de l'abbé Trublet,* éd. par J. Jacquart, Paris, Picard, 1926, p. 19, note 3 ; voir aussi, attitude de Piron, en 1749, contre les prélats candidats à l'Académie Française, J. Jacquart, *l'Abbé Trublet...,* Paris, Picard, 1926, p. 340-341.

(150) *Code,* 1755, p. 91.

(151) *Ibid.*, p. 92.

(152) *Ibid.*, p. 93.

(153) *Vie de Louis IX..., op. cit.*, p. 185-6.

(154) *Code,* 1755, p. 109-110.

(155) *Code,* 1755, p. 110.

(156) *Vie de Louis IX...,* p. 12.

(157) *Vie de Louis IX...,* p. 61 ; Boyer, évêque de Mirepoix, meurt au cours de l'année 1755 ; pour les autres maîtres du Dauphin, *ibid.*, p. 65-6. Voir aussi, Abbé Proyart, *Vie du Dauphin, père de Louis XVI...,* Paris, Berton, Vve Hérissant, Mérigot, 1778, p. 10-11 ; sur l'anti-philosophisme du Dauphin, *ibid.*, p. 83-88. — Ce prince jouit sa vie durant, d'une popularité certaine ; sur les réactions populaires à sa mort, le 20 décembre 1765, cf. *Les Fastes de Louis XV, de ses ministres, maîtresses, généraux...* par Bouffonidor, Ville-Franche, chez la Veuve Liberté, 1782, 2 vol. ; t. II, p. 196-198.

(158) *Vie de Louis IX...,* p. 239-40 ; duchesse de Tallard, p. 66, p. 183.

(159) Voir : *infra, note 158.*

(160) Voir infra, note 169.

(161) Code, 1755, p. 99-100.

(162) Le comte d'Argenson, *Vie privée...* ; t. II, 295-6 ; le comte de Saint-Florentin, *ibid.*, p. 298-9 ; voir aussi p. 303.

(163) *Vie privée...,* t. II, p. 289.

(164) *Journal Historique...,* II, 84 ; la *Vie privée de Louis XV...,* donne le 18 octobre comme date, t. III, 7. — Le Dauphin détestait la marquise, cf. *ibid.*

(165) *Code,* 1755, p. 99.

(166) *Vie privée...,* t. II, p. 272.

(167) *Vie privée...,* t. II, p. 303.

(168) *Code,* 1755, p. 142-147 ; p. 152.

(169) *Journal Historique...* ; II, 68-69 : 20 octobre 1750.

(170) *Revue d'Histoire économique et sociale,* 1963, p. 260 et *sq. :* « Quelques aspects de la délinquance et de la criminalité dans la France d'autrefois » compte rendu par J. Vidalenc ; dans la même revue, p. 483, Actes du 86e Congrès des Sociétés Savantes : M. Vovelle, *De la criminalité au brigandage. Les errants de Beauce sous la Révolution française.* M.-H. Bourquin et E. Hepp, *Aspects de la contrebande au XVIIIe siècle,* Paris, P.U.F., 1969.

(171) *Oeuvres,* Pléiade, t. III, p. 52 ; cf. aussi : III, 87, avril 1752.

(172) *Précis de la vie de Louis Mandrin...* ; le texte s'en trouve : *Vie privée...,* t. III, p. 266-270. L'activité de Mandrin comme contrebandier s'étend de mai 1753 à mai 1755 : « Ses exactions ; ses meurtres et autres faits qui ont eu cours pendant environ deux ans, sont connus par le jugement rendu à Valence le 24 mai 1755 » (p. 266) ; cf. le texte du jugement, *Vie privée...,* t. III, p. 271-277. On se reportera à l'excellente étude de L.S. Gordon, *Le thème de Mandrin...,* in : *Au Siècle des Lumières,* Paris, Moscou, 1970.

(173) *Code,* 1755, p. 145 : « Les loix qui autorisent la propriété, punissent [l'homme] de ces crimes [vol, assassinat, conquête] ».

(174) *Code,* 1755, « Euménides » : p. 146 ; « roues », « gibets » : p. 145-146.

(175) *Précis...,* cf. *Vie Privée...* ; t. III, p. 266 note ; sur la fin de Mandrin : p. 268-269. — On notera la différence avec la fin de Damiens en 1758 : cf. *Fastes de Louis XV...* ; II, p. 103-104.

(176) 8 septembre 1753, duc d'Aquitaine (*Vie de Louis IX...,* p. 208) ; 23 août 1754, duc de Berry (*ibid.*, p. 209) ; 17 novembre 1755, comte de Provence (*ibid.*, p. 222) ; 9 octobre 1757, comte d'Artois. — Mort du Dauphin, 20 décembre 1765, *Vie de Louis IX...,* p. 367. D'après Bouffonidor, *Fastes de Louis XV...,* se serait désintéressé de la mort de son fils ; l'abbé de Villiers, (*Vie de Louis IX...,* p. 329, p. 343) donne une version plus édifiante. Sur la poursuite des conflits entre le Roi et le Parlement, cf. *La Correspondance de l'abbé Trublet,* édité par J. Jacquart, Paris, Picard, 1926, p. 41-42, note 10.

(177) *Revue du XVIIIe siècle,* 1958,n° 38, A. Robinet, « L'attitude politique de Malebranche », p.

27 ; voir aussi, « La tradition malebranchiste du XVIII[e] siècle », *Revue de l'Université libre de Bruxelles,* 1972, n° 2-3, p. 175 et *sq.*

(178) *Le Prince...* ; II, 87.

(179) *Querelles littéraires, op. cit.*, t. III, p. 1 et *sq.* Voir aussi, sur la Querelle de l'*Esprit des Loix* : J. de Cattaneo, *La source, la force et le véritable esprit des loix...*, Berlin-Potsdam, Chr. Freder, Voss, 1752 ; la dédicace est datée du 1[er] juillet 1750. Une étude, consacrée à cet ouvrage et à ses rapports avec *Le Code de la Nature,* est à paraître.

Autre détail soulignant l'intention politique de Morelly à l'égard de Montesquieu : l'indication, « partout chez le Vrai Sage », comme édition donnée par Morelly, fait penser à une page de *Mes Pensées* de La Beaumelle, Copenhague, 1751, p. 47 : « Que tu es respectable aux yeux du vrai Sage », l'éloge est adressé précisément à Montesquieu. Sur la date de l'entrée du livre de L.B. à Paris, août 1753, voir : d'Hémery, Ms. Fr. 22.158, folio 164 : 50 exemplaires sont en dépôt chez Desaint et Saillant.

(180) *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, édition Paris Garnier-Flammarion, 1968 ; éditées par J. Ehrard, p. 82.

(181) *Montesquieu, O. C.*, Paris, Seuil, collection l'Intégrale, 1964 : III, 7, p. 538.

(182) *Code,* 1755, p. 27-28.

(183) *Ibid.*, p. 28.

(184) *Ibid.*, p. 133.

(185) *Esprit des Loix* ; I, 1 ; *op. cit.*, p. 531.

(186) *Code,* 1755, p. 13 ; cf. p. 19-20, 23, etc.

(187) *Ibid.*, p. 27-9 ; p. 49.

(188) *Esprit des Loix ; op. cit. :* V, 9, 10, 11.

(189) III, 10, p. 540 : « Dans les Etats monarchiques et modérés... ».

(190) *Ibid.*, III, 7, p. 539.

(191) *Ibid.*, III, 7, p. 538.

(192) *Code,* 1755, p. 31.

(193) *Esprit des Loix, op. cit.* ; p. 538, III, 7.

(194) *Code,* 1755, p. 60-67.

(195) *Esprit des Loix* ; XV, 8, 621.

(196) *Code,* 1755, p. 66.

(197) *Esprit des Loix* ; III, 6.

(198) *Code,* 1755, p. 66.

(199) *Esprit des Loix ;* XV, 7.

(200) *Code,* 1755, p. 62.

(201) Lettre 129.

(202) *Esprit des Loix,* I, 3.

(203) *Code,* 1755, p. 76.

(204) *Esprit des Loix* ; I, 3. La théorie de la « consanguinité » se trouve dans les *Leçons de la Sagesse* de l'abbé de Bonnaire et dans l'*Art de se connoître...* d'Abbadie : *Leçons...* : I, iii ; *Art...* : 253 et 273. Cette thèse se retrouvera dans Madame de Genlis, *Dîners du baron d'Holbach...*, Paris, Trouvé, 1822, p. 121. Il va de soi que cette doctrine n'a aucun fondement scientifique : cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, p. 61 ; voir aussi, *La Pensée,* 1956, n° 66, p. 18 *sq. :* Maxime Robinson : « Etude des sociétés *primitives* à la lumière de l'ouvrage d'Engels » les relations de parenté sont liées aux relations de production.

(205) *Code,* 1755, p. 77.

(206) *Basiliade* ; II, 51, texte et note. Cf. aussi, même thème dans la citation latine, *Code,* 1755, p. 111.

(207) *Code,* 1755, p. 106 ; cf. p. 104-105 : le développement est une satire de la démarche de Montesquieu : « c'est en vain... »

(208) *Considérations...*, édition G.-F., *op. cit.*, p. 13.

(209) *Oeuvres complètes de Malebranche,* par M. de Genoude, *op. cit.* ; t. II, p. 305 : *Traité...*, premier Discours, article XXII, *Additions.*

(210) *Code,* 1755, p. 111.

(211) *Ibid.*, p. 106-107.

(212) *Ibid.*, p. 107.

(213) *Esprit des Loix* ; VIII, 2.

(214) *Code,* 1755, p. 107.

(215) *Esprit des Loix* ; III, 5, p. 538.

(216) *Esprit des Loix* ; III, 4, p. 538.

(217) *Code,* 1755, p. 107 : les formules de Montesquieu sont moins énergiques : « Les nobles [...] forment un corps, qui, par sa prérogative et pour son intérêt particulier, réprime le peuple »... (III, 4, p. 537) ; dans la *Basiliade,* II, 63, on trouve déjà l'expression « ombre de la liberté » ; ainsi que dans le *Prince* ; I, 12.

(218) *Code,* 1755, p. 108.

(219) *Esprit des Loix* ; II, 3, p. 535.

(220) *Code,* 1755, p. 108.

(221) *Esprit des Loix* ; III, 5, p. 538.

(222) *Code,* 1755, p. 109.

(223) *Esprit des Loix* ; VIII, 7, p. 572.

(224) *Code,* 1755, p. 110.

(225) *Emile,* Paris, Garnier-Flammarion, 1966 ; IV, p. 307, note.

(226) *O.C.*, l'intégrale, *op. cit.*, p. 130.

(227) *Basiliade* ; I, 74, note.

(228) *Code,* 1755, p. 38.

(229) *Esprit des Loix* ; V, 4, p. 535.
(230) *Ibid.* ; XI, 8, p. 591.
(231) J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, Paris, Colin, 1965, collection U ; p. 209 et *sq.*
(232) *Esprit des Loix*, édité par J. Ehrard, Paris, Editions Sociales, 1969, collection Classiques du Peuple, p. 7, *Introduction.*
(233) J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 209-210. Voir : *Code...*, p. 103, sur le Parlement de Paris : « corps respectable ».
(234) *Code*, 1755, p. 104-105 ; cf. pour le commentaire, *Esprit des Loix* ; XI, 20 : « je voudrais [...] calculer [...] le degré de liberté »..., p. 598.
(235) *Oeuvres* de J.-J. Rousseau, Paris, Gallimard, collection la Pléiade ; t. III, p. 22.
(236) *Ibid.* ; t. III, p. 80, p. 91.
(237) *Basiliade* ; I, p. VI (gymnosophiste) ; p. XIV (Mexique).
(238) *Oeuvres, op. cit.* ; t. III, p. 22 ; p. 55-6 ; p. 95 ; cf. *Querelles littéraires* ; t. III, p. 85.
(239) *Basiliade* ; II, 286 et *sq.*
(240) *Le Prince...* ; II, 87.
(241) *Basiliade* ; I, p. XVI ; II, 67. — J.-J. Rousseau, *Oeuvres, op. cit.*, t. III, p. 82, avril 1752 ; p. 93. — S'en prendre aux *talens*, c'est critiquer Louis XV et la marquise : cf. *Fastes...*, II, 151 et *sq.* ; II, 146. — *Journal Historique* ; II, 68 ; 81-3. — *Vie privée...*, II, 170-171.
(242) *Basiliade* ; I, 185, note ; voir aussi : II, 38-41. — J.-J. Rousseau, *Oeuvres* ; t. III, 63 : Lettre à Grimm, 1751.
(243) Cartaud de la Villate, *Essai historique et philosophique sur le goust*, Amsterdam, 1736, p. 315 et sq. : Le goût du luxe est-il contraire aux intérêt d'un Etat ?
(244) Abbé Pluche, *Le Spectacle de la nature...*, Paris, Frères Estienne, 1755 ; t. VI, p. 267-69 : « C'est par un artifice de sa Providence que ces hommes qui ne s'aiment point, et qui dans leur haine sont toujours prêts à s'entre-détruire, se rapprochent cependant et conspirent à se procurer des secours mutuels... » ; puis vient une description de tous les secours qu'offre la grande ville. — Pluche récuse cependant le luxe, comme oisiveté du riche, mise en parallèle avec l'oisiveté du mendiant (p. 278-9). L'objet de Pluche est de réfuter le « Platonisme » moderne, qui veut l'égalité des conditions et la communauté (p. 203).
(245) *Code*, 1755, p. 52-54.
(246) *Basiliade* ; II, 40 et *sq.*
(247) Oeuvres, Pléiade, t. III, p. 49, p. 62.
(248) *Code*, 1755, p. 54.
(249) *Ibid.*
(250) C'est la thèse de l'*Essai* de Shaftesbury *sur le mérite et la vertu.*
(251) *Code*, 1755, p. 27 ; p. 131-151.
(252) *Oeuvres, op. cit.* ; t. III, p. 133 ; p. 175-6 : p. 126-7.
(253) *Ibid.* ; III, p. 127.
(254) *Code*, 1755, p. 19, 46 ; p. 70-76, 79-80 ; 96 ; 131.
(255) *Code*, 1755, p. 30, 36, 37, 30, 40 ; 77-8 ; 110, 175, etc.
(256) *Oeuvres, op. cit.* ; t. III, p. 151.
(257) *Op. cit.*, p. 13 : ... « les plus sages entrevirent que la nature étoit une mauvaise législatrice »...
(258) *Basiliade*, II, 291, note.
(259) *Ibid.*
(260) *Code*, 1755, p. 140, 151, 169, 170-180.
(261) *Ibid.*, p. 170.
(262) *Basiliade*, II, 45-47.
(263) *Oeuvres, op. cit.* ; t. III, p. 78, 84.
(264) *Ibid.*, t. III, p. 105.
(265) *Ibid.*, t. III, p. 106.
(266) *Ibid.*, t. III, p. 105.
(267) *Ibid.*, t. III, p. 32 ; d'Hémery, Ms. Fr. 22.158, folio 124, 30 mars 1753.
(268) *Ibid.*, t. III, p. 44 et *sq.*
(269) *Histoire des membres de l'Académie Française...*, par M. d'Alembert, Amsterdam et se trouve à Paris chez Moutard, 1787 ; t. V, p. 537.
(270) *Oeuvres* de J.-J. Rousseau, collection Pléiade, *op. cit.*, ; t. III, p. 1273, note 1 de la page 76.
(271) *Querelles...*, *op. cit.* ; t. III, p. 85-86.
(272) de Sauvigny, *Apologues orientaux...*, Paris, Duchesne, 1764, P. 178-179, note.
(273) *Code*, 1755, p. 128, 130, 131, 133, 145, 177, 158, 159, 160, 162, 167, 168, 170, 171, 174, 178, 180, 181, 182, 184.
(274) Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard, collection la Pléiade, Paris, 1961, *Discours en vers sur l'homme* (1745), p. 238-239.
(275) *Oeuvres* de J.-J. Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 44-5.
(276) J. Ehrard, édition de l'*Esprit des Lois*, éditions Sociales, *op. cit.*, p. 238. note 1.
(277) *Code*, 1755, p. 91.
(278) *Ibid.*, p. 90.
(279) *Ibid.*, p. 87-8.
(280) *Ibid.*, p. 88.
(281) *Ibid.*, p. 90.
(282) *Ibid.*, p. 91.
(283) *Ibid.*, p. 92.
(284) *L'Evangile de la Raison*, ouvrage posthume de M. D. M.....y ; s.l., s.d., 2 volumes. — *Le dîner du comte de Boulaivilliers*, se trouve au t. II ; il est de 1767 (cf. R. Pomeau, *Religion de Voltaire*,

Paris, Nizet, 1956, p. 349) ; les railleries sur les premiers chrétiens, p. 24-25.

(285) R. Pomeau, *Religion.... op. cit.*, p. 377.

(286) *Oeuvres*, Pléiade, t. III, p. 45.

(287) *Code*, 1755, p. 89.

(288) *Ibid.*, p. 91. Il y aurait à montrer que le souci de Morelly est de prendre ses distances par rapport à la morale communautaire des moines (*Code*, p. 93) et rien n'éclaire mieux ce point que l'analyse d'un ouvrage paru à la fin du XVII[e] siècle : *Dissertation canonique sur le vice de la propriété des religieux...*, Lyon, Boudet, 1693.

(289) *Oeuvres*, Pléiade, t. III, p. 80.

(290) *Code*, 1755, p. 95 ; p. 97-8.

(291) *Ibid.*, p. 97-8.

(292) *Ibid.*, p. 98.

(293) Rousseau, *Oeuvres, op. cit.*, t. III, p. 151.

(294) *Ibid.*, p. 153.

(295) *Ibid.*

(296) *Ibid.*, p. 171.

(297) *Oeuvres* de Diderot, Paris, Club Français du Livre, 1969, t. I, p. 232 : « such a state of impotent and unrestrained desire, as it increases out wants, so it must subject us to a greater dependance on others... »

(298) *Emile*, édition G.F., *op. cit.*, p. 93-95.

(299) *Basiliade*, II, 20 ; 291 ; on en notera une trace dans le *Code*, p. 18.

(300) *Code*, 1755, p. 96-99.

(301) *Ibid.*, p. 96 ; Montesquieu, *Esprit des Loix*, édition Seuil, l'Intégrale, p. 586 : XI, 3 : Montesquieu distingue *liberté* et *indépendance* ; XII, 1 ; 2 : « elle consiste [la liberté] dans la sûreté.

(302) *Oeuvres, op. cit.*, t. III, p. 95.

(303) *Code*, 1755, p. 169, note.

(304) *Oeuvres* de J.-J. Rousseau, *op. cit* ; t. III, p. 1284, note sur la p. 106.

(305) *Ibid.*, par exemple : t. III, p. 161-162 ; p. 150, p. 171, 182.

(306) *Emile, op. cit.*, p. 39 ; 598 ; cf. aussi : *Essai sur l'origine des langues...*, édité par Ch. Porset, Bordeaux, Ducros, p. 109 et note 1.

(307) Ch. Porset, dans l'*Essai sur l'origine des langues...*, note plusieurs points communs entre le *Code* et l'*Essai... : op. cit.*, p. 108, p. 124. 126. On notera que c'est à tort que le prénom *Jean* est donné à Morelly dans l'*Index*, p. 238 ; il y a confusion avec l'adversaire de Calvin, cf. *Oeuvre* de J.-J. Rousseau, collection Pléiade, t. III, p. 1919 : *Index des noms cités.*

(308) J.-J. Rousseau, *Oeuvres, op. cit.*, t. III, p. 199.

(309) *Basiliade*, II, 171. — Cf. *Essai sur l'origine des langues..., op. cit.*, p. 99, remarquer les termes « voraces » et « carnaciers » ; voir *ibid.*, p. 99, 115 : l'alimentation carnée et naturelle ; mais Julie est « pythagoricienne », *Nouv. Hél.*, édition Pomeau, Paris, Garnier, 1960, 435 : il est donc probable que l'*Essai sur l'origine...* est en partie antérieur au deuxième *Discours*, vers 1754.

(310) *Oeuvres..., op. cit.*, t. III, p. 76 ; *Basiliade*, I, 185 ; *Code*, 1755, 110 ; rapprocher de J.-J. Rousseau, *Oeuvres*, t. III, 191. *Oeuvres, op. cit.*, t. III, p. 70-71, p. 182 ; dans l'*Emile*, fin du Livre V, le fils devient seul juge de sa conservation et par suite « son propre maître et indépendant » — cf. *Code*, 1755, p. 98. Cf. aussi, *Oeuvres* ; t. III, p. 182 ; dans le *Code* (p. 71), on trouve l'expression « douce autorité ».

(311) *Correspondance complète*.... éditée par R.A. Leigh, Genève, Institut Voltaire, 1967 ; t. V, p. 60-61, n° 631, lettre du 23 mars 1758.

(312) La « *Profession de foi...* », éditée par P.-M. Masson, Fribourg-Paris, 1914 ; p. XXXVII, p. 215, p. 217 et *R.H.L.F.*, 1912, « Rousseau et Morelly », p. 414-415.

(313) *Emile*, édition Launay, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 98.

(314) *Code*, 1755, p. 99 ; cf. *Basiliade* ; II, 57-62. Ce rapprochement a été fait, en 1766, par Dom J. Cajot ; voir : *Les plagiats de M. J.-J. Rousseau de Genève...*, La Haye et se trouve à Paris, chez Durand..., 1766 ; p. 72.

(315) *Code*, 1755, p. 99-100.

(316) *Emile, op. cit.*, p. 98.

(317) *Ibid.*, p. 99.

(318) *Code*, 1755, p. 145-6.

(319) *Emile, op. cit.*, p. 99 ; cf. *Oeuvres*, t. III, p. 52 : « on a vu de grands scélérats [...] mourir en prédestinés » ; *prédestinés* signifie *élus*, cf. Malebranche, *Oeuvres complètes..., op. cit.* ; t. II, p. 298, col. 2.

(320) *Emile, op. cit.*, p. 100.

(321) *Code*, 1755, p. 25.

(322) *Emile, op. cit.*, p. 620.

(323) *Basiliade* ; II, 249 ; cf. II, 194.

(324) *Op. cit.*, 557.

(325) Basiliade ; I, 18-22.

(326) *Emile, op. cit.*, p. 39.

(327) *Ibid.*, p. 612.

(328) *Ibid.*, p. 621.

(329) *Essai historique..., op. cit.*, p. 13-21 ; 201-203.

(330) *Ibid.*, p. 323.

(331) *Ibid.*, p. 18 ; p. 24.

(332) *Code*, 1755, p. 7-9 ; p. 14, note ; p. 149-150. Chez Cartaud, au contraire, la littérature est traitée comme le bouc émissaire ; elle est totalement ridiculisée.

(333) Première et deuxième parties ; religion, troisième partie ; sur ces thèmes, dans la *Basiliade*, I,

206, 184 ; II, 228-9 (voc. des moralistes) ; *ibid.*, II, 196, 198 (voc. de la cour) ; *ibid.*, II, 294-5 (étymologie du mot *Religion* = joug) ; *ibid.*, II, 233 ; I, 198 (les orateurs) ; *ibid.*, II, 207 (maux entraînés par l'écriture) ; *ibid.*, I, 16 ; II, 207-8 (diminuer la production scripturaire) ; *ibid.*, II, 224, note (abondance de paroles) ; *ibid.*, II, 21, note (proverbe pernicieux, mis en circulation) ; *ibid.*, II, 231-32 (imposture de l'histoire).

(334) *Code*, 1755 ; p. 11, p. 17 (ils débitent) ; *ibid.*, ; 18, 150 (ils déclament) ; *ibid.*, 16 (prolixes discoureurs).

(335) *Ibid.*, 58, 41, 57-8, 105, 154, 54, 12, 58, 173, 52 et *sq.*, 133, 45, 41-43, 56, 68, 69, 151.

(336) *Ibid.*, 18 ; *ibid.*, 18, 29, 31, 122 ; cf. *Basiliade* ; II, 42, 46, 47. *Code*, 1755, 95, 18, 107, 41, 42, 113.

(337) *Code*, 17-18 ; 30-1 ; crainte-espérance, thème constant, cf. en particulier : 182 *sq.* ; 187 (conclusion) ; p. 96, 85, 134, 116, 28, 27 ; cf. *Basiliade* ; I, 5 ; 189, note.

(338) *Ibid.*, p. 56 ; *Basiliade*, I, 41 : Morelly ne semble pas hostile à cet apologue. Le principe critique de cette représentation du corps social : II, 61 ; 68.

(339) *Code* ; 22, 25, 27, 40, 93.

(340) *Ibid.*, 9, 103, 104 ; 9, 18, 28, 93 ; 29 ; cf. *Basiliade* ; II, 48-49 ; *Code*, 1755, 8, 91, 92 ; 99-100 ; 103 ; 176 ; 181, note ; 186.

(341) *Ibid.*, 11, 77 ; 12 ; 12, 13-15 ; cf. la géographie allégorique des îles flottantes de la *Basiliade* ; 11, 13, 121 ; 13, 77 ; 40 ; 13, 143 ; 147-8.

(342) *Ibid.*, 16, 18, 19, 37, 44.

(343) *Ibid.*, 10, 54.

(344) *Ibid.*, 144 ; cf. *Basiliade ;* II, 116.

(345) *Ibid.*, 9.

(346) *Ibid.*, 149.

(347) *Ibid.*, 150.

(348) *Ibid.*, 7-8.

(349) *Ibid.*, 14, 17, 31, 39 ; 121, 123 ; 18-20 ; 38-9 ; 75-6 ; 38-39 ; 44, 66, 80, 82.

(350) *Ibid.*, 12.

(351) *Ibid.*, 114. 115.

(352) *Ibid.*, 174-5.

(353) *Ibid.*, 171.

(354) *Ibid.*, 134-5.

(355) *Ibid.*, 172.

(356) *Ibid.*, 172-3.

(357) *Ibid.*, 176.

(358) *Ibid.*, 177-8.

(359) *Ibid.*, 180.

(360) *Ibid.*, 181.

(361) *Ibid*,, 104 ; 51-52 ; 57, 66 ; 115-116 ; 59 ; cf. *Basiliade* : II, 62 ; la *Basiliade* est relativement indulgente aux monarques : II, 57 ; même chose pour le *Code*, 1755, 102.

(362) *Ibid.*, 85, « il falloit » 172 ; 41. 42.

(363) *Ibid.*, 153 : 177.

(364) *Ibid.*, 144-164 ; cf. *Basiliade*, allégorie de l'Intérêt ; il est fondé sur le vide.

(365) *Code*, 107.

(366) *Ibid.*, 37, 113, 135, 151.

(367) *Ibid.*, 18, 37, 39 : c'est ainsi qu'il faut comprendre la formule ; « les véritables indications [de la nature] cessent ou [= ou bien, et non pas *là où]* commencent toute violence » (p. 151).

(368) *Ibid.*, 19.

(369) *Ibid.*, 147.

(370) *Ibid.*, 136, 139, 147, 148.

(371) *Ibid.*, 132, 152, 170.

(372) *Basiliade*, I, 15, etc.

(373) *Ibid.*, II, 88.

(374) *Ibid.*, II, 17.

(375) *Code*, 1755, 21-2.

(376) *Code*, 1755, p. 10.

(377) *Basiliade* ; II, 158-159. La seule royauté légitime et naturelle est celle de Dieu, selon Malebranche : *Traité de la Morale*, L. II, ch. 11, § 4 : cf. A. Robinet, « L'attitude politique de Malebranche », *XVII[e] siècle*, 1958, n° 38, p. 15, note 11.

(378) *Code*, 1755, 117, 118.

(379) *Ibid.*, 75-6.

(380) *Ibid.*, 63.

(381) *Ibid.*, 118.

(382) *Ibid.*, 139-142.

(383) *Ibid.*, 22.

(384) *Ibid.*, 150.

(385) *Ibid.*, 147.

(386) *Ibid.*, 148.

(387) *Ibid.*, 149.

(388) *Basiliade*, II, 16.

(389) *Code*, 1755, 173.

(390) *Ibid.*, 189.

(391) *Ibid.*, 168.

(392) *Ibid.*, 118 ; 119-120 : 121.

(393) *Ibid.*, 118-119.
(394) *Ibid.*, 92, 93.
(395) *Ibid.*, 91.
(396) *Ibid.*, 186.
(397) *Ibid.*, 179.
(398) *Ibid.*, 6.
(399) *Ibid.*, 7.
(400) *Ibid.*, 187.
(401) *Ibid.*, 149.
(402) *Oeuvres complètes de Malebranche, op. cit.* ; t. II, p. 327, art. XXXV.
(403) Malebranche, *Recherche..., op. cit,* ; t. III, p. 79 ; p. 117.
(404) *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1972, n° 2-3, p. 166 et *sq.*
(405) *Oeuvres complètes...* ; t. II, 247, 298, 299, etc. ; *Recherche...*, t. III, p. 75.
(406) *Recherche...*, t. I, p. 262 :

« Mais ils [les philosophes ordinaires] prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leur idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite ; et ils veulent absolument que la physique de leur maître Aristote soit une véritable physique qui explique le fond des choses, et non pas simplement une logique »...

Même raisonnement, en 1708 : *Entretien d'un Philosophe chrétien avec un Philosophe chinois, Oeuvres complètes...* ; t. II, p. 372, col. 1.

(407) *Recherche...*, t. III, p. 97 :

« Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mystérieux devant lequel tous nos sens extérieurs étant assoupis, nous pouvons écouter la voix de la vérité intérieure qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les ténèbres nous cachent les objets sensibles, et que le monde est comme mort, à notre égard. »

Cf. aussi, début des *Entretiens sur la métaphysique* : « Allons nous enfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes. » (*Oeuvres complètes...*, t. II, p. 1, col. 1). — « Voulez-vous que je ferme tous les passages de la lumière, afin que les ténèbres fassent éclipser tout ce qu'il y a de visible dans cette chambre et qui peut frapper nos sens ? » (*ibid.*, p. 2, col. 1). — *Querelles littéraires...*, t. III, p. 53-54 : ... « il lisoit très peu. Les fenêtres de sa chambre fermées, il passoit sa vie à réfléchir profondément [...]. Il avoit tout le feu d'un poëte... »

(408) *Oeuvres complètes...* ; t. II, p. 249, col. 1 : *Traité de l'amour de Dieu.* Dans sa *Connoissance de soi-même,* le bénédictin Dom Lamy avait soutenu les thèses quiétistes contre Abbadie : cf. *Oeuvres complètes..., op. cit.* ; t. II, p. 290-292 ; *Lettres de Malebranche* à Dom Lamy, *ibid.* ; p. 257 et *sq.*

(409) *Lettres...* à Dom Lamy : *Oeuvres complètes...* ; t. II, p. 257, col. 2.

(410) *Ibid.* ; p. 249, col. 2.

(411) *Ibid.*; t. II, p. 236 : *Conversations chrétiennes* (1676), 8ᵉ entretien. Malebranche y soutient les thèses du pur amour ; sur le plan social, les thèses de la *Basiliade* s'y trouvent : p. 237 : « Certainement toutes les liaisons qui se font par intérêt ne servent de rien pour accomplir le précepte de l'amour du prochain. On garde les apparences, on traite les hommes avec civilité ; mais dans le cœur, on ne les aime point véritablement, lorsqu'on ne les aime que par intérêt ». La page continue par un débat sur les biens sensibles : « On veut jouir de ces biens [sensibles] et on ne le peut sans en priver ceux qui les possèdent » (p. 236). Malebranche en vient à parler de la République de Platon : « il n'y a point d'hommes qui la composent » (p. 237) ; la morale chrétienne, en dépouillant « du viel homme », fait des hommes « capables d'observer ces lois [celles de Platon] » (p. 237). — Par rapport à ces textes de 1676, le *Traité de l'amour de Dieu,* vingt ans plus tard (1697), marque une palinodie.

(412) *Recherche...* ; t. III, 81 ; *Oeuvres complètes...*, t. II, p. 255, 302, 313, 315, etc.
(413) *Recherche...*, t. III, 83.
(414) *Code,* 1755, p. 137-138.
(415) *Oeuvres complètes...*, t. II, p. 353, art. LXIII.
(416) *Ibid.*, cf. par exemple, fin du premier Discours du *Traité de la nature...*, art. LIX, p. 315 ; c'est le thème du *Code* : « le mal moral [...] est un pur effet d'une cause seconde livrée aux accidens de sa mutabilité volontaire » (p. 143).
(417) *Oeuvres complètes...*, t. II, 296, 299, 383.
(418) *Code,* 1755, p. 45, note ; pour le commentaire de cette note, cf. : *Oeuvres complètes* ; t. II, 304-5, art. XII, 315 art. LIX ; 362, 363 ; 309, art. XXXVII.
(419) *Recherche...*, t. III, p. 74-83, 10ᵉ *Eclaircissement* sur la nature des idées ; t. I, 256 ; *Oeuvres complètes...* ; t. II, 334, art. IV.
(420) *Recherche...*, t. III, 83.
(421) *XVIIᵉ siècle,* 1958, n° 38 : A. Robinet, « L'attitude politique de Malebranche », p. 2.
(422) *Loc. cit.*, p. 5.
(423) *Ibid.*
(424) *Ibid.*, p. 7.
(425) *Recherche...*, t. I. 255.
(426) *Code,* 1755, 119-120.
(427) A. Robinet, *loc. cit.*, p. 8.
(428) *Code,* 1755, p. 119.
(429) A. Robinet, *loc. cit.*, p. 9.
(430) *Code,* 1755, p. 102.
(431) A. Robinet, *loc. cit.*, p. 14.
(432) *Ibid.*, p. 16.
(433) *Ibid.*, p. 15.
(434) *Ibid.*, p. 16.
(435) *Ibid.*, p. 15.

(436) *Ibid.*
(437) *Ibid.*, p. 17.
(438) *Code*, 1755, 39. Cf. *Basiliade*, II, 41 *sq.*
(439) *Code*, 1755, 175.
(440) *Ibid.*, 156.
(441) *Ibid.*, 19.
(442) *Ibid.*, 37.
(443) *Oeuvres complètes...*, t. II, 307, art. XXVIII, *Traité de la nature...*
(444) *Oeuvres* de J.-J. Rousseau, Pléiade ; t. III, 105.
(445) *Code*, 1755, p. 189.
(446) *Le Prince...*, I, 102 ; cf. le verbe *refluer* (*Prince*, I, 100 ; *Code*, 194).
(447) *Code*, 1755, 81-82.
(448) *Ibid.*, 191, 219.
(449) *Le Prince...*, I, 93.
(450) *Basiliade*, I, 98, note.
(451) *Prince*, I, 87.
(452) *Basiliade*, I, 102 ; II, 290.
(453) *Code*, 1755, 229.
(454) *Ibid.* ; *Loix édiles*, 197.
(455) *Prince*, I, 102-103.
(456) *Basiliade*, I, 101-4, 108-110.
(457) *Prince*, I, 88.
(458) *Basiliade*, II, 57.
(459) *Code*, 1755, 200, § X, XI ; 223, 236.
(460) *Basiliade*, I, 109.
(461) *Code*, 1755, 144 ; cf. *Prince*, I, 2-5 : « accidens » = les intérêts qui entraînent la nécessité d'un contrat.
(462) *Ibid.*, 132 ; cf. aussi : 78-79.
(463) *Code*, 1755, 196-7.
(464) *Prince*, I, 100-1 ; cf. *Code*, 197, 201.
(465) *Prince*, I, 100.
(466) *Code*, 1755, 205 § I ; 206 § II.
(467) *Ibid.*, 190 § I-III.
(468) *Prince*, I, 103.
(469) *Ibid.*, I, 104.
(470) *Basiliade*, I, 105 ; cf. *Code*, 205 § X.
(471) *Basiliade*, I, 73, 107 ; II, 23.
(472) *Code*, 1755 : si on ne distingue pas le pédagogue du reste des travailleurs (*Code*, 221 § IX), les savants et les ingénieurs sont formés différemment des autres citoyens ; on remarquera le mot *talens, profession plus relevée* (p. 226, § I) ; il semble qu'il y ait des spécialistes de l'Eloquence, de la Poésie et de la Peinture (p. 229, § VI) et des historiens (*ibid.*, § VII).
(473) *Basiliade*, II, 65-66 : « le génie brille, à quelque différence près, également par-tout ».
(474) *Basiliade*, I, 28-9, note.
(475) *Code*, 1755, lois conjugales : p. 216, § III ; 217, § V, VI, VII ; p. 218, § VIII ; p. 232, § IV.
(476) *Ibid.*, p. 232, § IV.
(477) *Basiliade*, II, 159 : il s'agit ici de la rotation de la fonction royale : ... « qu'alternativement l'un de vous [les délégués des Provinces] soit l'âme de cette unanimité ».
(478) M. Roellens, « La Hontan dans l'*Encyclopédie* »..., in *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des lumières*, Genève. Droz, 1972. Morelly ne peut pas ignorer La Hontan, cité dans *Le Mexique conquis*, t. II, n. *r*, p. 154-155.
(479) *Prince*, I, 115-116.
(480) *Code*, 1755, p. 48 note, p. 51 note.
(481) *Ibid.*, p. 48, note.
(482) *Ibid.*, p. 60, 61, 81.
(483) *Galerie de l'ancienne cour...*, s. l., 1786 ; t. III, p. 472.
(484) *Journal historique*, II, 101-2 ; *Vie Privée...*, III, 43.
(485) *Fastes de Louis XV...*, II, 41.
(486) *Journal historique*, II, 92.
(487) *Code*, 1755, 81 ; 70. Cf. aussi la note de la page 45, où se fait jour l'idée qu'il est possible de ramener un peuple à la nature ; on remarquera qu'elle fait partie du développement sur les indiens du Canada.
(488) *Code*, 1755, 178.
(489) *Ibid.*, 83, 84.
(490) *Ibid.*, 64.
(491) *Prince*, I, 115-6.
(492) *Code*, 1755, 70-71.
(493) *Ibid.*, 74-76 ; 80-81.
(494) M. Bataillon et A. Saint-Lu, *Las Cases et la défense des indiens*, Paris, Julliard, collection *Archives*, 1971 ; p. 14-15 ; 102-104. On notera que l'*Utopie* de More, vient alors de paraître. Le *Mémoire* de Las Cases est de 1516.
(495) *Un projet de République à l'île d'Eden (l'île de Bourbon) en 1689...* ; réimpression [...] précédée d'une notice par Th. Sauzier, Paris, 1887 ; il s'agit d'un ouvrage du marquis Henri du Quesne ; voir aussi : La Beaumelle, *Mes Pensées, op. cit.*, p. 277-9 : le comte de Sinzendorff fonde une colonie de piétistes en Amérique.

(496) *Code*, 1755, p. 208, § VI : *chef perpétuel, général* ; § VI, *Général* ; & VIII, *généralat*, etc.

(497) G. Atkinson, *Les relations de voyage du XVIIe siècle...*, Paris, Champion, [1924], p. 53 ; en général, tout le chapitre III (p. 46-62), *Les Républiques d'outre-mer* ; cf. aussi, p. 105 et n. 2.

(498) M. Robinson, « Etude des Sociétés primitives »... *La Pensée*, 1956, n° 66, p. 18 et *sq*.

(499) J. Halpérin, « La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale », *Revue d'Histoire économique et sociale*, 1952, p. 7 et *sq*.

(500) *Code de la nature*, Paris, Clavreuil, 1950, p. 98-138 ; « The fortunes of the *Code de la Nature...* », *French Studies*, 1957, n° 2, p. 117 et *sq*.

(501) R. Coe, « A la recherche de Morelly », *R.H.L.F.*, 1957, p. 327.

(502) G. Chinard, *op. cit*,. p. 98-99. Si, contre toute vraisemblance, on veut faire de Morelly un sectateur fidèle de la philosophie encyclopédique, on ne peut comprendcre les réactions de Grimm.

(503) *Année littéraire*, t. II, 93-99, avril 1755.

(504) *Année littéraire*, t. II, avril 1755, p. 93 :

« Quelques traits lancés avec autant d'injustice que de fureur contre les ecclésiastiques et contre les moines, des expressions hardies ou singulières, le titre même du livre, lui ont donné une espèce de vogue, uniquement fondée sur la malignité ou la sottise d'un certain ordre de lecteurs. » — Raymond de Saint-Sauveur, *Agenda des Auteurs ou calepin littéraire à l'usage de ceux qui veulent faire des Livres. Ouvrage didactique pour le dix-huitième siècle*, Au Parnasse. de l'imprimerie d'Anonine Fertile, Imprimeur ordinaire d'Apollon, 1755 ; exemplaire de la Bibliothèque Nationale Z 172 14, p. 72-73.

(505) F. Venturi, *Utopia e Riforma nell' Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970 ; 120-121. L'auteur renvoie à la collection célèbre *Literatura italiana ; Storia e testi*, Napoli-Milano, R. Ricciardi. t. V. t. VII, où il a consigné en détail tout ce qui regarde les lecteurs italiens de Morelly. J'exprime à nouveau toute ma gratitude envers M. Franco Venturi, qui s'est toujours montré si aimable.

Le premier en date des lecteurs privés français du *Code* est le marquis René-Louis d'Argenson. Il consacra au livre de Morelly un assez long article de ses *Mémoires*, à la date de juin 1756. Dès 1761, peu de temps après sa mort (1767), il passait, dans les *Querelles littéraires*, pour un « homme trop peu connu » [...] « vrai philosophe à la cour », auteur d'une *Démocratie*, où il cherchait à concilier le pouvoir royal, le peuple, le clergé.

D'après D. Mornet, Mme Roland aurait lu le *Code de la Nature* ; il n'en est rien. Voir : *Lettres inédites de Mlle Phlipon...*, p.p. C.-A. Dauban, Paris, 1867, 2 volumes : t. II, p. 458, lettre du 13 novembre 1776 et cf. *ibid.* : p. 428, 433-34, 461 : allusion à l'extrait que Mlle Phlipon fait du *Système de la Nature*, lequel se termine par un *Abrégé du Code de la Nature*, qui n'a rien à voir avec Morelly. Senancour avait consacré une *Note* à l'œuvre de Morelly, comme nous l'apprend B. Le Gall, dans son *Imaginaire chez Senancour*. Comme bien d'autres cette *Note détachée* a dû disparaître ; j'ai examiné, en vain, le fonds TORNÜDD, de la Bibliothèque d'ABO. (Mme Roland, cf. D. Mornet, *La Pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, U2, réédition 1969, p. 199 ; *Origines...*, Paris, Hachette, 1933, p. 413-414. — Pour Sénancour : Béatrice Le Gall, *L'Imaginaire chez Senancour*, Paris, Corti, 1966, t. II, 334).

Babeuf reste, sans doute, le lecteur le plus célèbre de l'œuvre ultime de Morelly. R. Coe, malgré les sages remarques de M.M. Saitta et Dautry, en 1958, dans les *A.H.R.F.*, semble avoir persisté à rattacher la doctrine de Babeuf à celle du *Code*. Mrs Myriam Conant, en 1962, dans une thèse dactylographiée de l'Université de Columbia s'est longuement étendue sur les rapprochements possibles : tous les textes allégués, d'après Advielle et Dommanget, sont de 1796. On peut résumer l'usage que fait Babeuf du *Code* en disant qu'il n'en cite que des expressions d'un intérêt doctrinal à peu près nul. Ainsi, dans le n° 35 du *Tribun du Peuple*, 9 frimaire An IV, il reprend à deux reprises, le texte : « Discourez... », qui est une apostrophe aux Législateurs. Dans le n° 37, par lequel il essaie de convaincre Antonelle de se joindre au combat pratique contre la propriété, il n'est jamais fait allusion au *Code*. Le plaidoyer devant la Cour de Vendôme paraît se couvrir davantage de l'autorité de Diderot-Morelly ; à y regarder de près, Babeuf cite des formules sur l'inutilité de perfectionner l'imperfection, sur la sociabilité qui se dissout ; sur la docilité des peuples à l'égard d'une législation radicale ; sur l'échec des plus beaux projets et d'autres lieux communs de cette force.

Antonelle, autant qu'on en puisse juger, n'a jamais lu Morelly ; Buonarroti ne s'y réfère jamais. Il faut donc conclure, sur la base d'une méthode qui consiste à n'admettre comme marque d'influence que les *mots* employés avec le sens que leur donnait Morelly, sur la base des textes babouvistes actuellement disponibles, et en attendant d'éventuelles découvertes d'inédits, que le *Code* est une œuvre lue par Babeuf très superficiellement et utilisée uniquement à des fins d'auto-justification. Et c'est, au reste, la sage conclusion de Mrs Conant.

(506) *La Religion Vengée ou Réfutation des auteurs impies* ; dédiée à Mgr le Dauphin par une société de Gens de Lettres, Paris, Chaubert et Hérissant (t. I, 1757) ; le *Code* est analysé, dans le t. XVII, lettres XI-XVIII (juillet 1762, cf. p. 213). — Sur ce périodique : Hatin, *Histoire politique et littéraire de la presse en France*, réimpr. Anthropos, Paris, p. 54, col. 2. — Cf. aussi, J. Lough, « The Earliest Refutation of Rousseau *Contrat Social* », *French Studies*, 1969, p. 23 et *sq*. — Sur Jean-Nicolas-Hubert Hayer, 1708-1780 : *Dictionnaire des Lettres Françaises...*, XVIIIe siècle, Paris, Fayard, 1960. J. Jacquart, *l'abbé Trublet...*, Paris, Picard, 1926, p. 355 ; lorsqu'Hayer, en 1754, fonde le *Journal Chrétien*, il fait appel à l'abbé Trublet. — La lettre XI, p. 163, 164, 165 : réfutation portant sur le péché originel.

(507) *Ibid.*, p. 165 ; voir note 179, sur le sens de « Vrai Sage ».

(508) *Ibid.*

(509) *Ibid.*, 200, 210, 211, 258 ; 186, 194, 266.

(510) *Ibid.*, 195, 267.

(511) *Ibid.*, 241.

(512) *Ibid.*, 217-8.

(513) *Ibid.*, 163, 167, 241, 253.

(514) *Ibid.*, 269.

(515) *Ibid.*, 251-3.

(516) *Ibid.*, 253, 248-9, 271.
(517) *Ibid.*, 119, 120.
(518) *Ibid.*, 264.
(519) *Ibid.*, 265.
(520) *Ibid.*, 196.
(521) *Ibid.*, 212.
(522) *Ibid.*, 197, 241.
(523) *Ibid.*, 197.
(524) *Ibid.*, 258, 259-260, 261-2.
(525) *Ibid.*, 256.

(526) P. Bigo, la *Doctrine Sociale de l'Eglise*, Paris, P.U.F., 1965 ; il faut se référer à la *Patrologie grecque*, éd. par Migne, 161 volumes, Montrouge, 1857-1866 ; par exemple : Chrysostome : *Patr. Gr.*, vol. 55, p. 517. — Basile, *Homélies sur la richesse*, éd. Paris, 1935 par Y. Courtonne. — *Patr. Latine*, éd. Migne, 217 volumes. — Ambroise, vol. 15, p. 1303 : « Avaritia possessionum iura distribuit ». Les œuvres de Basile ont été éditées en 1721-1730 : *Sancti patris nostri Basilii... opera omnia quae exstant*, Paris, J.-B. Coignard, 3 volumes in-f° ; l'auteur est un moine de la congrégation de Saint-Maur : Julien Garnier ; on trouve, dans cette édition, des notes de Frédéric Morelli, doyen du Collège royal, rédigées en 1618 : *op. cit.*, I, 727 ; II, 782 ; cf. sur F. Morelli : I, 745.

(527) *Religion Vengée...*, 267, 8.
(528) *Ibid.*, 268.

(529) Abbé Gauchat, *Lettres critiques ou Analyse et Réfutation des divers écrits modernes contre la religion*, Paris, Hérissant, 1762 ; la réfutation du *Code* est au t. XVI : « Sur le monstrueux *Code de la Nature* »... (page de titre). — P. 45. 87. Gauchat lit le *Code*, dans l'édition de 1758.

(530) P. 54.
(531) P. 61 : *Code des pourceaux* est une formule d'« un respectable auteur » (?).
(532) P. 81.

(533) *Lettres critiques...*, *op. cit.*, 96 ; on se rappellera, pour comprendre le débat de Gauchat avec le *Code*, les liens nécessaires entre la propriété et la religion positive quelle qu'elle soit, entre la communauté et la religion naturelle, entendue comme religion dépourvue de toute sanction ; cf. G. Besse, « Philosophie-Apologétique-Utilitarisme », *Dix-huitième siècle*, 1970, n° 2, p. 130 et *sq.* : voyez p. 145 : la religion ne peut être socialement efficace, pour lier les hommes entre eux malgré la propriété, qu'à condition qu'elle « défende l'ici-bas du riche et l'au-delà du pauvre » (p. 145). Gauchat a bien vu la supériorité de la religion sur la répression pénale : *Lettres...*, XVI, 221-225.

(534) *Lettres critiques...*, 271.
(535) *Ibid.*, 72, 81, 157, 193-4, 252, 270, etc.
(536) *Ibid.*, 99, 208, 270.
(537) *Ibid.*, 302.
(538) *Ibid.*, 267.
(539) *Ibid.*, 242.
(540) *Ibid.*, 269.
(541) *Ibid.*, 5.
(542) *Ibid.*, 57.

(543) *Ibid.*, 2 (note), 57, 67, 78, 85, 255, etc. — On remarquera qu'Hayer, en 1762, ne rapproche pas le *Code* de *De l'Esprit*, alors que le *Journal Chrétien*, qu'il fonda en 1754, fit bruyamment campagne contre l'ouvrage d'Helvétius : cf. J. Jacquart, *L'Abbé Trublet*, *op. cit.*, p. 361-362.

(544) *Ibid.*, 127.
(545) *Ibid.*, 51, 189.
(546) *Ibid.*, 72, 89, 124, etc.
(547) *Ibid.* 124.
(548) *Ibid.*, 52.
(549) *Ibid.*, 2 (note).
(550) *Ibid.*, 1.
(551) *Ibid.*, 2.
(552) *Ibid.*, 3.
(553) *Ibid.*, 3 ; cf. aussi p. 74 : « Qu'il est effrayant de fixer la source de ces leçons... »
(554) *Ibid.*, 8.

(555) *Ibid.*, 2 (note). Sur la structure polémique des relations du *Code* avec ses lecteurs, voir : une étude à paraître : *Le Code... et la Polémique*.

(556) *Ibid.*, p. 91, 244, etc. : l'essentiel, dans le *Code*, a été vu par Gauchat : la destruction des bases religieuses de l'oppression sociale ; cf. p. 135, 139.

(557) *Ibid.*, 276.
(558) *France Littéraire*, 1757.

(559) *Correspondance* de Diderot, éditée par Roth, Paris, édition de Minuit, 1955 ; t. XII, p. 190, décembre 1772 : lettre à son frère Didier : « vous m'avez accusé autrefois d'être l'auteur d'un livre intitulé *Code de la Nature* ; je sçais que cet ouvrage existe, mais je ne l'ai pas encore lu. »

(560) R.A. Leigh, « A neglected XVIIIth century edition of Diderot's works », *French Studies*, 1952, p. 148-152.

(561) J. Vercruysse, *Bicentenaire du « Système de la Nature »*, Biblio-notes 2, Paris, Lettres Modernes, 1970.

(562) R.A. Lough, *R.H.L.F.*, 1947, p. 316, note, sur la confusion faite par Babelon du *Code* et de l'*Abrégé du Code de la Nature*. — V. N. Topazio, *D'Holbach's Moral Philosophy...*, Genève, 1956, p. 114, note 116. — J. Vercruysse, Bicentenaire du « *Système de la Nature* », Biblio-notes 2, Paris, Lettres Modernes, 1970, p. 34 : le *Code* est moins hardi sur le plan social que les œuvres de d'Holbach.

(563) P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1916 ; t. III, 121 ; *Oeuvres*, de J.-J. Rousseau, Pléiade, t. I. 1727, note 5.

(564) Chinard, *Code*, 1950, p. 105.

(565) R. Mortier, « *Le Journal de Lecture* de F.M. Leuchsenring », *Revue de Littérature comparée*, 1955, p. 220-222.

(566) L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1783, t. VI, p. 146-7, note.

(567) *Code*, 5-6.

(568) R. Mauzi, *L'idée du bonheur...*, Paris, Colin, 1965, p. 199, note 1.

(569) Koronéos, « La tragédie comme modèle », in *Lettres Nouvelles*, septembre-octobre 1970, p 169.

CHAPITRE 7

LES LETTRES DE LOUIS XIV... (1755)

1. LE CONTEXTE CULTUREL DES *LETTRES DE LOUIS XIV*

Dans son introduction à l'édition yougoslave du *Code*, D. Nedeljkovic avait soupçonné l'intérêt de l'édition des *Lettres* par Morelly et surtout l'importance de la date de rédaction des commentaires (1). Nous savons que les *Lettres* ont été publiées nettement après le *Code* ; mais la rédaction des commentaires a pu commencer dès l'époque où Morelly s'intéressait à Louis XIV, soit au moment de la rédaction du *Prince les délices* ; c'était, du reste, l'opinion de R. Coe et je ne vois aucune raison de ne pas s'y tenir (2). Je voudrais seulement, indépendamment des raisons matérielles qui ont poussé Morelly à entreprendre et à mener à terme son travail, en situer la conception, d'une part, dans les préoccupations historiques qui ont été les siennes et, d'autre part, dans le mythe ludovicien tel qu'il se manifeste au moment où Morelly écrit.

Morelly s'est toujours montré soucieux de faire à l'histoire une place dans la formation intellectuelle et morale. S'il en parle de manière très conformiste et très plate dans l'*Essai sur l'Esprit*, dans l'*Essai sur le Cœur*, on remarque surtout sa défiance :

> « L'Histoire, malgré toute l'incertitude que la mauvaise foi ou l'ignorance y ont répandue, offre au cœur une ample moisson d'excellentes maximes. » (3)

Toutefois, la lecture des vies privées est recommandée, comme elle l'était déjà dans l'*Essai sur l'Esprit* (4) ; or, les plus illustres de ces vies des grands hommes sont celles de Plutarque. Rollin en parlait assez longuement dans son *Traité des études ;* Morelly, qui n'a cité Rollin qu'une seule fois (5), n'a pas pu ne pas lire l'ouvrage pédagogique le plus célèbre en son temps et c'est là, je crois, qu'il a trouvé le schéma d'une édition éventuelle des *Lettres de Louis XIV ;* c'est là qu'il a trouvé la justification d'une entreprise, à laquelle il pensait vraisemblablement, dès l'*Essai sur le Cœur :*

> « Il seroit à souhaiter qu'on fît un choix des plus beaux traits de l'Histoire moderne, pour l'instruction de la jeunesse, comme on a fait de l'ancienne. » (6)

On trouve, en effet, dans le *Traité des études* une page que Morelly paraît avoir démarquée dans sa *Préface* aux *Lettres* (7).

Rollin ne croit pas que l'on connaisse bien les grands hommes par leurs *actions d'éclat* et Morelly écrit :

« ... les particularités de leur vie privée intéressent souvent plus que des récits douteux d'actions éclatantes. » (8)

Les grands hommes, déclare Rollin, peuvent feindre et porter le masque qui convient « au personnage qu'ils ont à soutenir ». A son tour, Morelly écrit :

« On y verra s'il eut les qualités que l'on estime dans ces divers personnages, et s'il les soutient dignement. »

Les vies de Plutarque, lisait-on dans le *Traité des études,* font voir « le père, le mari, le maître, l'ami » ; mêmes expressions dans la *Préface des Lettres :* on y verra Louis XIV « en Parent, en Ami, en Citoyen, en Roi ». Rollin continuait :

« On croit vivre et s'entretenir avec eux, être de leurs parties [...], assister [...] à leurs conversations. »

Avec plus de concision, Morelly écrit que « ces Lettres fournissent une sorte de *tête-à-tête* avec ce monarque » (9).

Il me paraît découler de ces remarques la conclusion que Morelly a pu avoir assez tôt l'idée d'éditer des textes à valeur historique et qui auraient aussi une efficace pédagogie, comparable à celle des *Vies* de Plutarque.

D'autre part, vers 1755 le goût pour les documents d'histoire vivante est noté chez Deleyre, dans son *Analyse de la philosophie du Chancelier Bacon :*

« Les meilleures sources en ce genre où un Historien doive puiser, sont les Lettres des gens employés ou intéressés dans les négociations [...]. Si on avoit un recueil suivi des Lettres d'un Ministre »... (10).

Des recueils de ce genre existaient ; Clément de Genève nous signale, par exemple, celui qui a été publié en 1748, sur la base de papiers tirés du cabinet de l'abbé de Pompone et qui contenait des lettres de Louis XIV (11).

Il n'est donc pas étrange que Morelly se soit donné pour tâche d'éditer des lettres de Louis XIV : ce souci appartient à ce qu'on peut appeler sa culture personnelle.

Mais ce souci appartient aussi au contexte culturel où vit Morelly : en général, c'est le sentiment monarchiste et, en particulier, le mythe du bon roi, si tenace, et surtout après Aix-la-Chapelle (1748), tant dans les élites que chez les plus émancipés des intellectuels, on l'a rappelé avec raison (12). Le bon roi, c'est Louis XIV, dans la mesure même où Louis XV ne l'est plus et, en ce sens, le *Code* était surtout un pamphlet dirigé contre Louis XV et fondé sur le scandale des affaires du Clergé. De la même manière, circulaient des pamphlets, dans lesquels Louis XIV s'adressait à Louis XV ; de la même manière, on s'adressait à Henri IV pour déplorer le triste état du royaume (13). Porté par ce courant, politique cette fois et non pas strictement intellectuel, Morelly pouvait fort bien, tout en restant fidèle à la monarchie — et *parce qu'*il lui restait fidèle —, s'en prendre à Louis XV, en disant quel roi fut Louis XIV : tantôt le louant, tantôt le reprenant.

Dépassant ce niveau de la littérature politique pamphlétaire, il existait aussi un niveau très différent. On notera, tout d'abord, qu'en 1743, par l'intermédiaire des Noailles, Louis XV reçoit une lettre que Louis XIV avait écrite à son intention et la réalité la plus sérieuse relayait ainsi la fiction satirique ; mais il faut aussi avoir présent à l'esprit ce qu'on pourrait appeler la littérature moraliste engagée.

L'abbé de Saint-Pierre, dans son *Discours sur la Grandeur et la Sainteté des hommes* énumère les qualités qui firent de Louis XIV un grand roi, un roi modèle : inclination pour la gloire, aversion pour la fainéantise, point d'honneur à bien gouverner, force d'esprit (14). L'abbé de Choisy ne fut pas seulement un homme de goût, qui rêva sa jeunesse à travers l'histoire du Grand Roi ; il écrivait ses ouvrages historiques en y insinuant des « maximes

de Religion, de piété, de tendresse pour le Peuple » et la *Préface* de l'éditeur des *Mémoires...* de l'abbé souligne que les erreurs du règne de Louis XIV doivent être, en grande partie, attribuées « aux vûës secrettes de ses Ministres, et aux flatteries de ses Courtisans » ; quant au Roi lui-même, « il a toujours voulu le bien de son Peuple ». Et l'éditeur d'ajouter :

> « C'est ce que M. l'Abbé de Choisy développe en bon François, qui aime son Prince, et qui sent à quel degré de splendeur le feu Roi avoit porté son Etat. » (15).

Ces *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV,* qui parurent en 1747, Morelly les avait très probablement lus. Je n'en veux pour preuve qu'un seul détail. Dans l'une de ses notes, l'auteur des *Lettres de Louis XIV...* écrit à propos des affaires d'Avignon :

> « Le Peuple, comme l'âne de la Fable, toujours prêt à braver un maître dont il espère bientôt ne plus dépendre, pour plaire à un nouveau... ». (16).

Il s'agit, bien entendu, de l'*Ane et ses maîtres* (VI, 11) ; mais ne faut-il pas aussi songer à cette phrase des *Mémoires...* de l'abbé :

> « La mort du Cardinal Mazarin fit plaisir au petit Peuple, qui croit toûjours gagner en changement. » (17).

On ne s'étonnera pas, au détour de telle note de Morelly sur les conversions de protestants achetées à prix d'argent ou de telle autre sur les méfaits des courtisans, qui ont corrompu le « cœur droit » de Louis, de retrouver un écho des *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV* (18). Morelly se place donc, sans qu'il soit permis d'hésiter, dans ce courant pro-ludovicien, dont la manifestation la plus éclatante est dans les travaux historiques de Voltaire et dans ses polémiques avec La Beaumelle, représentant de l'opposition fénelonienne (19). En 1769, contre les physiocrates, Voltaire précisera :

> « C'est la mode aujourd'hui de dégrader les grands hommes. » (20).

Cinq ans après la publication des *Lettres...* par Morelly, la vogue de Louis XIV est encore attestée par un *Recueil de Lettres, pour servir d'éclaircissement à l'Histoire militaire du Règne de Louis XIV* (21) ; l'*Avertissement* reprenait certains des thèmes de l'édition de Morelly, et en particulier :

> « Ce seroit dommage que des monuments si précieux demeurassent ensevelis dans les ténèbres. » (22).

Morelly avait invité les possesseurs des restes de lettres de Louis XIV, à « ne pas les laisser ensevelis dans la poussière d'un Cabinet » (23). Le thème se trouvait également, dans la *Préface* aux *Mémoires...* de l'abbé de Choisy ; il y était question de « tant d'autres Manuscrits qui sont communs dans les bons Cabinets de Paris » (24). Plus précisément encore, l'abbé d'Artigny, en 1753, déclarait préférer à tout autre document la correspondance de Louis XIV, parce que les historiens sont « peu soigneux de faire connoître [le roi] par les détails de sa vie privée » (25).

Ainsi donc, le travail que publie, en 1755, Morelly correspond à une demande et à un goût pour les documents. D'une manière plus précise, et contrairement à ce qu'écrivait d'Argenson (26), la mémoire de Louis XIV était toujours bien vivante au milieu du XVIIIe siècle.

Dans ce mouvement culturel général, il est maintenant possible d'apprécier la position politique de Morelly et le sens de son travail.

2. LA POLITIQUE DE MORELLY DANS LES *LETTRES*

G. Chinard n'avait souligné, dans les *Lettres,* que l'ironie de Morelly à l'égard du Roi-Soleil (27) ; elle est indiscutable ici ou là. Toutefois les louan-

ges l'emportent nettement. Mais surtout, il faut mettre en évidence des points plus essentiels : Morelly reste fidèle aux thèses générales de son *Prince les délices :* machiavélisme, thèses économiques, discipline militaire, politique coloniale ; enfin, et ceci confirme le sens politique du *Prince les délices...*, c'est nettement Louis XV qui est visé à travers certains détails.

De l'ironie, on en trouvera dans les notes des *Lettres :* ici, c'est le soudain tolérantisme prêché par Louis XIV, qui nous est présenté comme un phénomène étrange (28). Ailleurs, on constate que les libéralités envers les protestants convertis seront vite abandonnées (29). Mais plus intéressant, pour ce qui regarde l'attitude politique de Morelly, le détail que voici. D'Argenson s'était plu à noter, dans son *Journal,* que Louis XIV était mal obéi ; le fait est également noté dans les *Lettres de Louis XIV...* Cependant, le ton est moins de raillerie que d'indignation contre de mauvais serviteurs (30). S'agissant du *Code Louis* de 1667, l'opinion de Morelly n'est pas davantage celle de d'Argenson (31). Le machiavélisme reste encore un sujet d'éloge, sous la plume du Morelly de 1755, comme il l'était en 1751 :

> « On remarquera aisément, tant dans les Lettres sur l'affaire de Gigery que dans d'autres, que Louis XIV savoit dissimuler en sage politique. » (32).

Une très grande place est évidemment faite dans les *Lettres* aux entreprises militaires de Louis XIV et jamais Morelly ne les lui reproche, alors que l'origine des malheurs du règne se trouve précisément là ; les historiens modernes l'ont, semble-t-il, solidement établi.

Ici, comme dans le *Prince,* la discipline militaire est traitée avec sérieux (33) ; les campagnes de Louis XIV approuvées et louées ; la Franche-Comté (34), Valenciennes (35) et même le saccage du Palatinat (36), ce sont les paysans allemands francs-tireurs qui sont responsables.

On aurait tort d'interpréter comme une note satirique, celle où Morelly commente la famine de 1662 ; on y retrouve d'abord la conception dirigiste du *Prince,* qui prétend couper cours aux spéculations. Mais surtout, on y discerne la condamnation des projets de finance, c'est-à-dire des différents systèmes proposés par Colbert et par ses successeurs pour tirer du pays le plus d'argent possible. C'est contre la politique financière catastrophique d'après 1674 qu'est dirigée la tirade que voici :

> « Il ne faudroit pas attendre une famine pour voir si des Particuliers ne font point des amas extraordinaires : il seroit à propos d'en faire pendre quelques-uns à la porte de leurs greniers... »

Et si Morelly conclut sa note en disant : « Mais on aime mieux des projets de finance », n'est-ce-pas qu'il pense davantage au présent qu'au passé ? (37).

Louis XV ne se montra pas soucieux de donner à la nation un empire colonial ; aussi Morelly monte-t-il en épingle les quelques entreprises éphémères de Louis XIV :

> « Les établissements des Français dans cette partie de la terre [Isles d'Amérique] avaient été jusqu'alors fort négligés. » (38).

Et les notes sur ces îles abondent, témoignant de l'intérêt que porta Morelly à ces pays lointains ; écho, sans doute, aux préoccupations coloniales du *Code* (39).

La politique extérieure de Louis XV s'était brutalement détournée de la Prusse et avait misé sur l'Autriche ; ce renversement des alliances ne paraît pas avoir été du goût de ceux qui employaient Morelly : aussi se montre-t-il anti-espagnol (40) comme il est anti-anglais (41). Doit-on s'étonner de son discret hommage à Frédéric II, qu'il appelle, au reste, Frédéric III (42). Ainsi voit-on Morelly distinct du clan pro-espagnol des Noailles et du clan anti-ludovicien des d'Argenson. La politique de Morelly est ici nettement prus-

sienne (43). Un dernier détail nous montre l'hostilité systématique de Morelly à l'égard de Louis XV : il s'agit des embellissements de Paris. On sait qu'il s'agit là d'un thème que traitait, vers 1750, Voltaire (44).

Il est possible maintenant de proposer une appréciation objective des *Lettres* et de les situer après le *Prince* et le *Code.*

Cet ouvrage, peu important matériellement, nous permet cependant de comprendre ce que fut l'auteur qui le publia. Je laisse en dehors du débat, et par prudence, la *Basiliade.* Si nous jugeons de l'œuvre entière à partir de son point d'arrivée : les *Lettres,* nous devons admettre que Morelly est devenu de 1748 à 1755 un opposant à Louis XV. Dans cette perspective même la *Basiliade* pouvait s'intégrer ; mais nous ignorons absolument quelles circonstances ont fait de celui qui exaltait dans la *Physique* le roi bien-aimé, un adversaire discret, dans le *Prince,* et sans doute indécis ; un adversaire déclaré, dans le *Code ;* et, enfin, dans les *Lettres* un adversaire qui feutre ses coups sous l'allégorie ludovicienne. Le clan le mieux connu qui a pu inspirer cette position politique, c'est celui du prince de Conti, en rupture ouverte avec la cour, dès 1753 (45). Telle est l'hypothèse, actuellement invérifiable que nous amène à formuler la lecture des *Lettres.* Cet ouvrage est donc, avant tout, un ouvrage de combat.

3. ACCUEIL DES *LETTRES*

Le dernier livre de Morelly fut, sans doute, bien accueilli par le public, puisque les éditions en sont assez nombreuses (46). Nous savons, de plus, qu'Hamann en possédait une (47). R. Coe avait noté les recensions de Fréron et de la *Bibliothèque des Sciences...* (48) ; il faut ajouter celle de la *Bibliothèque impartiale* et celle que Hans Werner Seiffert a récemment exhumée.

Le premier compte rendu, qui paraît dans la *Bibliothèque des Sciences...* est du premier trimestre 1755. Le journaliste n'a retenu de l'ouvrage que son aspect le plus superficiel :

> « Ce petit recueil pourra servir à rectifier les idées que la flaterie et la satire ont tâché de donner du caractère de Louis XIV. »

Assurément la question du *tolérantisme* n'est pas passée inaperçue et finalement l'ouvrage est tenu à la fois pour trop long : « il [l'éditeur] auroit pû le réduire à un volume » et pour trop court : « Au reste ces Lettres ou billets ne font partie des *Lettres de Louis XIV* que depuis 1661 à 1678 » (49) ; c'est-à-dire que Morelly s'arrête précisément au « premier tournant » du règne, au moment même où l'échec de Colbert est irréversible (50).

En juin 1755, la *Bibliothèque impartiale* s'étend beaucoup plus longuement sur l'ouvrage de Morelly. On distinguera d'une part une certaine acrimonie : les lettres ne sont peut-être pas authentiques ; ce ne sont que des billets sans grand intérêt :

> « ... nous avons beaucoup de peine à nous persuader qu'on apprenne à s'y former de justes idées du vrai caractère du Monarque »... (51).

Toutefois, un certain mérite est reconnu à cette édition, à cause des notes historiques et surtout parce que l'éditeur a « quelquefois aussi des réflexions sages, libres, et dignes d'un bon citoyen » (52). Outre ces quelques remarques, la recension ne s'attarde qu'à deux points : l'élégance de Louis XIV, dans sa correspondance ; son art de dire les choses les plus délicates (53) et son bon naturel corrompu par l'influence des jésuites (54). Bref, bien que s'annonçant très sévère, ce compte rendu fut, en réalité, assez élogieux pour Morelly et lui rend sommairement justice.

L'*Année littéraire,* le 30 août 1755, consacre quelques pages aux *Lettres.* Fréron paraît reprendre certains points, déjà abordés par la *Bibliothèque*

impartiale : l'exacte discipline militaire qui était le souci majeur du grand Roi ; ses qualités de cœur et la grâce de son langage. Les exemples qu'il en donne (arrestation de Fouquet, lettre à son ambassadrice : la duchesse d'Armagnac) sont de lui, il ne les a pas tirés de l'article de son confrère (55). Le travail de Morelly est plutôt bien jugé :

> « Si le caractère et le génie de Louis XIV ne nous étoient pas connus, les *Lettres* de ce Monarque [...] suffiroient pour nous en donner une idée avantageuse. » (56) geuse. » (56).

Et le journaliste s'associe au souhait de l'auteur de voir les lettres inédites de Louis XIV sortir de la poussière des cabinets privés (57). Comparé à celui de la *Bibliothèque impartiale,* ce compte rendu est donc nettement plus favorable ; il ne contient aucune réticence.

Au début de l'année 1756, les *Freymuthige Nachrichten von Neuen Büchern...* de Zürich, rendent assez longuement compte des *Lettres.* Ce que le journaliste veut établir, c'est que le « beau recueil » de Morelly est extrêmement intéressant et il fait explicitement allusion à la *Bibliothèque des Sciences et des Beaux-Arts :*

> « Es hat zwar eine auswärtige Monathsschrift gemeynt, man hätte viele davon, weil sie nur Complimente betreffen, weglassen, und die Sammlung ins kürzere Zichen können...

Aussi bien l'essentiel de l'article consiste-t-il en une démonstration de l'intérêt historique des *Lettres,* qui forment une histoire détaillée du règne de Louis XIV. Et pour donner à ce recueil toute sa valeur, le journaliste suisse, toujours réfutant la *Bibliothèque des Sciences,* déclare que malgré l'absence de références précises à un texte authentique, le recueil de Morelly doit emporter la conviction des lecteurs :

> « gleichwohl haben wir beiym Durchlesen nicht die geringste Ursache zu einigen Misstrauen gefunden. » (58).

Telle fut la presse des *Lettres ;* Fréron et le journaliste zurichois sont favorables et insistent, comme les deux autres journalistes uniquement sur le sens étroit de l'ouvrage. La *Bibliothèque impartiale,* toutefois, discerne dans les notes de Morelly une certaine indépendance à l'égard du trône de France. Mais, en fait, le sens politique de l'ouvrage n'est jamais explicitement abordé ; ne doit-on pas voir dans les deux façons d'apprécier le travail de Morelly, deux clans politiques ? Les journalistes, qui le soutiennent, s'intéressent au destin de la monarchie française, en état de crise ; et les journalistes hostiles se conduisent comme se conduisait l'Europe coalisée contre le Grand Roi, à partir de 1674.

En dehors de mobiles idéologiques, je ne vois pas, en effet, pour quelles raisons, sur un ouvrage aussi anodin d'apparence, il y aurait de telles divergences d'opinion.

Si j'ai bien lu les *Lettres,* comme elles doivent l'être, nous voici à nouveau invités à comprendre la carrière de Morelly, comme une carrière d'écrivain politique engagé dans la réalité concrète de l'histoire intérieure du royaume français. Cette façon de lire l'œuvre de Morelly, publiée en 1755, a du moins l'avantage de souligner en quoi elle se rattache aux années de la rédaction du *Prince,* en quoi elle s'en distingue et enfin, dans quelle mesure elle n'est pas inconciliable avec la conception générale du *Code.*

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) D. Nedeljkovic, *Moreliyeva komunisticka teoriya,* [extrait des éditions culturelles, Belgrade], Beograd, 1957 ; p. 19-22. - Cette étude est examinée en détail dans la III[e] partie du présent travail.

(2R. Coe, « A la recherche de Morelly », R.H.L.F., 1957, p. 328... « la substance des notes de Morelly se rattache étroitement à la matière du *Prince,* matière que Morelly mit au rebut après 1751. » - *Morelly, Ein Rationalist.* p. 14 : « ... keins von beiden [les *Lettres* et l'*Hymen*] hat die geringste Bedeutung. »

(3) *Cœur humain,* 91.

(4) *Esprit humain,* 195 ; *Cœur,* 124-5.

(5) *Cœur,* 44-5.

(6) *Ibid.,* 128.

(7) *Traité des Etudes,* éd. Paris, Vve Estienne, 1740, 2 vol. ; t. II, 150 ; depuis : « Ce que j'ai dit des peuples, on doit l'entendre aussi des grands hommes [...] [jusqu'à] leurs conversations. »

(8) *Lettres de Louis XIV...,* p. III.

(9) *Ibid.,* p. IV.

(10) *Op. cit.,* I, 102.

(11) *Cinq Années littéraires, op. cit. ;* I, 106 ; sept. 1748.

(12) Diderot, *O. C.,* éd. Club Fr. du Livre, *op. cit. ;* t. 12, p. VI, VII, VIII, Voltaire, *Œuvres Historiques,* La Pléiade, *op. cit.* 949 et 1717.

(13) Ms. Ste Geneviève, 2016 : libelle de 1733.

(14) *Projet pour perfectionner l'Education...,* Paris, Briasson, 1728, p. 292.

(15) *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV par feu M. l'abbé de Choisy de l'Académie française,* Utrecht, Wan-de-Vater, 1797 ; p. 12-3.

(16) *Lettres... ;* I, 117, note 6.

(17) *Op. cit.,* 105.

(18) *Mémoires...,* 213 ; *Lettres...,* I, 157 ; II, 178.

(19) A. Chérel, *Fénelon au XVIII[e] siècle..., op. cit.,* 378-79.

(20) *Œuvres Historiques, op. cit.,* 1283.

(21) La Haye, Paris, Boudet, 1760, 8 vol.

(22) *Op. cit.,* XII.

(23) *Lettres de Louis XIV...,* V.

(24) *Op. cit.,* p. 11.

(25) *Nouveaux Mémoires...,* Paris, Debure l'aîné, 1753 ; t. VI, 314-15.

(26) *Journal,* nov. 1744 : « sa mémoire et sa gloire dépérissent chaque jour et se tournent en reproches. »

(27) *Code,* 1950, *op. cit.,* 102.

(28) *Lettres de Louis XIV....,* I, 152.

(29) *Ibid.,* I, 157.

(30) *Lettres...,* II, 40, 42, 57, 180.

(31) *Ibid,* I, 183.

(32) *Ibid.,* II, 69, 95.

(33) *Ibid.,* II, 10, 25, 148, 157, 169, 170.

(34) *Ibid.,* II, 212-3.

(35) *Ibid.,* II, 272.

(36) *Ibid.,* II, 252.

(37) *Ibid.,* I, 78-79 note.

(38) *Ibid.,* II, 115.

(39) *Ibid.,* II, 118.

(40) *Ibid.,* II, 212-3.

(41) *Ibid.,* II, 288. Il va de soi qu'en exaltant l'œuvre coloniale de Louis XIV, Morelly exprime une position anti-anglaise.

(42) *Ibid.,* t. II, 127-128.

(43) Voir *Introduction* de R. Naves au *Prince,* de Machiavel, Paris, Garnier, 1968 (rééd.), p. XIX-XX.

(44) *Lettres...,* II, 108, note et *Corrections* en tête du t. II. - Sur les embellissements de Paris, Robert S., Jr. Tate, « Voltaire, Bachaumont, and urban renewal for Paris », *Romance Notes* XI, n° 1, 1969.

(45) Voyez J. Fabre, « J.-J. Rousseau et le Prince de Conti », *An. Rousseau,* XXXVI, 1963-1965, Genève, A. Jullien, sept. 1966.

(46) Cf. *Catalogue des imprimés* de la B.N. - R. Coe, « A la recherche... », *R.H.L.F.,* 1957, 328.

(47) J.-G. Hamann, *Samtliche Werke,* Verlag Herder, Wien, 1953 ; t. V, 64, 151.

(48) « A la recherche... », *R.H.L.F.,* 328.

(49) *Bibliothèque des Sciences et des beaux-arts,* 1755, t. III, Janvier-Mars, 262-3.

(50) P. Goubert, *Louis XIV..., op. cit.,* 104-8.

(51) *Bibliothèque impartiale,* IX, 2[e] partie, Mai-Juin, 1755, p. 195-6.

(52) *Ibid.,* 196.

(53) *Ibid.,* 198-200.

(54) *Ibid.*, 197, 201, 202.
(55) *Année littéraire*, t. V, Août 1755, 236, 238.
(56) *Ibid.*, 236.
(57) *Ibid.*, 238.
(58) *Beiträge zur französischen Aufklärung...*, *Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag* ; H. W. Seiffert, *Morelly in der deutschen Aufklärung*, p. 383-84, note 27.

APPENDICE

L'Hymen Vengé

1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR LA BIBLIOGRAPHIE MATÉRIELLE DE L'*HYMEN*

Il existe au moins deux éditions différentes : la première se trouve à la Bibliothèque Nationale (Ye 10.104 in 8°) ; l'autre à la Bibliothèque de Troyes. Ce sont toutes les deux des in 8°, mais dans la seconde édition, outre l'*Hymen* et les pièces qui le suivent jusqu'à la page 240, on trouve les *Amours de Didon, poème traduit de Virgile,* par M. Lxxx. A Amsterdam et se trouve à Paris, chez Segaud..., 1780 (p. 6-51). Le papier utilisé est un papier d'Auvergne, différent de l'Auvergne sur lequel est imprimé l'*Hymen.*

Dans les deux exemplaires, celui de Paris et celui de Troyes, on rencontre la même anomalie : la page 223-224, qui a dû être la page de titre des *Pièces fugitives,* a sauté à la reliure.

Enfin, il faut noter un curieux détail : à la page 231, la signature P IV est imprimée en caractères différents de ceux de P III et P II (p. 229-227) ; or ce changement correspond aux *Stances irrégulières* tirées de la *Basiliade.* Faut-il en conclure que le cahier, qui commence p. 225 avec le *Temple de la Fortune,* a été remanié et que les pièces relatives à la *Basiliade* ne proviennent pas de l'imprimerie d'où provient le reste ? Faut-il considérer que les bandeaux de la page 225 et 231 confirment cette hypothèse ? Mais on remarquera l'identité des lettres majuscules ornementales, tant pour la *Médée* que pour le *Temple de la Fortune* et les *Stances...* de la *Basiliade.*

Il y a donc eu au moins deux éditions du recueil intitulé l'*Hymen Vengé,* en 1778 et après 1780 ; si ce recueil provient d'une seule et même imprimerie, comme nous invitent à le croire les filigranes, il a pu être formé en plusieurs temps, ce que l'exemplaire de Troyes nous suggère.

2. EXAMEN DE L'*HYMEN VENGÉ, EN CINQ CHANTS*

Cette œuvre, qui n'est pas médiocre, se rattache, en premier lieu, au courant néo-classique. L'auteur se place, en effet, sous le signe du *Jugement de Pâris* d'Imbert et sous celui du *Narcisse* de Malfilâtre (1) ; et plus généralement, c'est l'*Ars amatoria* d'Ovide qui lui sert de canevas (2) ; Virgile fournissant, de plus, l'exergue de la page de titre. Aussi bien, Bouchardon, qui remit en usage les costumes à l'antique dans la sculpture officielle 43), est-il

justifié d'avoir représenté Louis XV à la romaine (4) ; de même, l'auteur de l'*Hymen* désigne les jeunes femmes modernes sous le nom d'Hébé ; et La Fontaine est celui qui, par ses *Contes* et ses *Fables,* fut « les délices de nos Hébés » (5).

On touche ainsi, au deuxième caractère de l'*Hymen Vengé :* le badinage ; mais un badinage qui fait singulièrement songer à la *Belle Hélène.*

L'Olympe et le genre épique sont, en effet, parodiés avec un certain bonheur. Un sourire d'ironie passe sur le thème alexandrin de la scène du bain et sur celui de la tempête et des repas épiques (6) ; c'est le *Télémaque,* évidemment qui est particulièrement en question. On goûtera, en particulier, la scène qui se déroule entre le vieux Brontès et la cuisinière Fotis ; le badinage ici touche à l'opéra-bouffe (7). L'auteur use également de l'anachronisme, avec un sens certain de l'inattendu : nous montre-t-il, parodiant les embarquements d'Enée, les préparatifs des marins, les voici qui fument leurs pipes (8). Ailleurs nous nous trouvons subitement à Paris, dans les salons où l'on joue gros-jeu, où l'on parle futilités ; au théâtre, à la promenade (9). Parfois même, il n'est pas facile de faire la part du mauvais goût délibéré, à des fins comiques, et celle de la maladresse involontaire (10). C'est encore un pastiche de l'*Enéide* que ce palais de Vulcain où l'on nous montre l'avenir technologique : masque de fer, feux d'artifices, coiffures féminines emplumées de style Louis XVI (11).

A cette trame de burlesque épique, l'auteur a su mêler de fréquentes allusions à la littérature amoureuse de Boccace et de La Fontaine : maris jaloux et filles éveillées (12).

Mais derrière ce décor badin et au-delà de cet alexandrinisme d'opéra-comique ou de comédie italienne, on devine des intentions très différentes. Et tout d'abord, l'*Hymen Vengé* témoigne d'un intérêt réel pour les questions d'art, en général. Non seulement les poètes des années 1769, 1772 sont évoqués, mais le dessinateur Gabriel de Saint-Aubin, le peintre La Grenée et « l'incomparable d'H... » (13) forment ce qu'on pourrait regarder comme les tenants de l'esthétique néo-classique, de laquelle se réclame sérieusement l'auteur.

On remarque ensuite une nette insistance sur les questions qui touchent au féminisme ; sans doute, restons-nous parfois au niveau de la gauloiserie (14) ou de la misogynie ; Brontès, dupé par Fotis maudit :

> « La picoterie traîtresse et les caprices d'un sexe éternellement perfide et trompeur...

Mais, non seulement les femmes vertueuses sont louées ailleurs (15), encore doit-on prendre garde que la coquetterie féminine devient le signe ou le symbole des « Protecteurs de Cour », des « Patrons modernes, dont le mensonge et la vanité se plaisent à leurrer une foule de faméliques protégés, et de timides cliens » (16).

Ce n'est pas une simple raillerie que le débat sur le statut qui doit être fait à la femme ni les allusions à la femme-soldat (17) ; et si, dans l'épisode qui oppose *Gallus* à *Eumonie,* on peut voir une satire des mœurs amoureuses du « beau monde » (18), il est possible également, en raison du contexte général d'anglomanie, qui est celui du recueil (19), de deviner qu'il s'agit probablement d'une allégorie des relations politiques de la France avec l'Angleterre. Si l'on admet qu'il s'agit ici d'allusions de ce genre, on sera moins surpris du tableau de la misère où est tombée l'Afrique du Nord et la Côte de Guinée, du fait de la traite et du despotisme (20).

Mais le grand sujet de l'*Hymen* est moral : le *sentiment* est supérieur aux raisonnements (21) ; l'amour n'est pas la frivolité (22). L'apologue du vieillard et du jeune garçon, surtout, est révélateur. En voici la morale :

« ... que l'homme de bien ne s'effraye point des avantages qu'a sur lui le méchant : que celui-ci se sauve sous l'ignominie du pardon et non avec l'encouragement funeste inspiré par l'entier oubli de l'attentat ; et s'il doit lui être fait grâce, qu'il la doive à la clémence, et non pas à la foiblesse. » (23).

A la lumière de ce texte — qui paraît être un hors-d'œuvre —, on comprend le sens général de l'ouvrage. Brontès, en effet, pousse Vulcain, trompé par Vénus, à la vengeance :

« Brontès se souvenoit trop bien de quelle maniere il venoit d'être traité par Fotis, et il en étoit encore trop courroucé pour prendre des sentimens plus pacifiques soit envers les mortelles, soit même envers les Déesses... » (24).

Jupiter, au contraire, considère les choses humaines *sub specie aeternitatis :*

« O mon fils [...], laissons aux mortels les vains préjugés et la fausse honte. Qui sait si la retraite de Mars n'a point suivi de près votre départ de la Sicile, et si la cause de vos allarmes n'y est déjà point oubliée. »

Du rêve qu'il a eu, Vulcain finit, au reste, par comprendre le sens. Le temps qui détruit tout, détruira le souvenir même des tromperies de Vénus.

« Dans cette chaîne d'événemens, Vulcain reconnut la justice éternelle ; mais elle étoit éloignée : il désiroit une vengeance prompte et il ne vouloit la devoir qu'à lui-même. » (25).

Ainsi, philosophiquement, l'*Hymen Vengé* débouche avec humour sur l'incompatibilité de la sottise humaine avec la sagesse divine. De même s'oppose l'amour libertin, victime de pièges séculaires (26), à l'amour qui déjoue tous les obstacles (27). A vrai dire, dépassant l'épisode mythologique, imité d'Ovide, l'auteur de l'*Hymen Vengé* justifie l'Amour comme force bonne et cosmique. On songe alors au *De Natura rerum.*

« Mais son transport venoit-il à se calmer, un vain fantôme, sous le nom de devoir, profitoit de l'instant où l'Amour, [...], réparoit ses forces, pour obscurcir de sombres nuages la lumière du plus beau jour. [...] Indulgente mère de tout ce qui existe d'animé, source féconde qui, en réparant sans cesse les pertes que fait la nature, vous êtes rendue digne des hommages du Dieu Créateur, vous qui retenez encore le bras meurtrier de Mars, est-ce à vous de trembler ? Tel est l'empire du préjugé ! » (28).

Si quelque chose nous fait penser à la *Basiliade,* c'est bien cette tirade. Et cette impression n'est pas effacée par les quelques tirades politiques que je voudrais évoquer maintenant.

L'*Hymen Vengé,* en effet, ressemble parfois à *Télémaque* et c'est ainsi que nous y rencontrons un roi : Camirus, qui est en train « de former le contrat le plus essentiel de tous » et pour décrire ce moment l'auteur emploie le langage de Jean-Jacques :

« Camirus se trouvoit dans ces circonstances [...] où l'homme, [...], a besoin [...] d'une sagesse presque au-dessus de sa nature pour devenir le créateur du droit qu'il ambitionne de commander à des hommes ses égaux, nés libres comme lui [...] ; ce sont là les momens de liberté absolue, où chacun ne devant plus rien à autrui, se doit tout entier à soi-même, et souvent voit un ennemi dans quiconque a des prétentions égales aux siennes. »

L'auteur note qu'alors les rois ne cherchaient pas à faire sentir vivement leur supériorité à un peuple esclave et sans vouloir « faire violence à la nature », ils savaient renoncer au « vain luxe » de la pompe royale « plus propre à attirer la risée que le respect ». En quittant ce royaume, les voyageurs jugent que le peuple en sera heureux du fait de l'intérêt qu'a le roi « à maintenir la liberté et le bonheur » (29).

L'*Hymen Vengé* n'est donc pas une simple pochade, un pur badinage ; mais surtout, nous voyons à partir de cette pièce se constituer l'unité du recueil. Comme le poème en prose que nous venons de parcourir, la *Médée*

qui le suit est le spectacle — tragique, cette fois — d'un hymen vengé ; même parmi les *Pièces fugitives* se dessine un fil conducteur. Dans le *Temple de la Fortune,* on lit un tableau vigoureux de la décadence sociale, depuis le court âge d'or jusqu'à l'âge de la finance ; mais, ici encore, le châtiment viendra :

> « Attendons que les Dieux se vengent sur sa race
> ...
> « Mais des jours pleins d'ennui, de regrets, de chagrin
> ...
> « Puniront dans le fils les attentats du père. » (30).

Alors aussi le choix des deux extraits de la *Basiliade* se trouve justifié : le chant du pêcheur fait l'éloge de la solitude associée à l'amour ; la liberté dont il est question n'est pas politique, c'est celle des bergers de la littérature bucolique. Ainsi ce texte se rattache à la veine néo-classique du volume. Quant au *Temple de la Vie,* il va visiblement dans le sens de l'invocation à Vénus, dans le sens du « naturisme » de l'*Hymen*... Complétons, maintenant, ces remarques d'ensemble par l'examen de la signification précise de la traduction de *Médée* et de la collection des *Pièces fugitives.*

3. *MÉDÉE*

C'est apparemment un effet très différent de celui de l'*Hymen*... que la traduction de la *Médée* de Sénèque produit sur le lecteur. Le responsable de ce travail était un lettré, familier d'Homère, des tragiques Grecs, qu'il lit dans le texte et sur des éditions érudites ; un familier aussi d'Ovide, comme l'auteur de l'*Hymen*... Par ailleurs, il est curieux aussi de la littérature de son temps : celle du XVII[e] siècle et celle du XVIII[e]. Ainsi, il fait sans doute allusion à l'*Entretien sur le fils naturel* (31) ; il cite Regnard (32), J.-B. Rousseau, Gresset (33). Il cite l'expression « embompoint du sentiment » d'après un écrivain « de nos jours » (34) ; il a assisté à la pantomime des sorcelleries de *Médée* (35). Il allègue « chez XXX le trop fréquent parlage d'une métaphysique sèche et entortillée et une construction louche. » (36).

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est de préciser les rapports qu'on peut souligner entre ce texte et celui de l'*Hymen Vengé*... On pourrait, dans cette intention, distinguer d'une part un certain souci didactique et une même curiosité pour l'Angleterre.

Souci didactique, d'abord. L'auteur de la *Médée* traduite veut faire connaître la « scène tragique de l'ancienne Rome » (37) ; inciter à une lecture des Anciens, en général, qui tienne compte de la distance historique, ainsi que des révolutions dans les mœurs et dans le goût (38) ; aussi tente-t-il de rendre plus accessible à un lecteur du XVIII[e] siècle la célèbre entrée d'Hercule dans l'*Alceste* d'Euripide :

> « ces digressions qui dans notre goût moderne seroient plus plaisantes que sérieuses, flattoient Euripide »...

Et pour se faire mieux entendre, il poursuit en ces termes :

> « ... Hercule, [...], arrive sur le Théâtre comme un Roger-bon-tems... » (39).

On comparera avec intérêt la traduction de la tirade d'Hercule (« divertissons-nous, jouissons de la vie »...) avec cette page de l'*Hymen... :*

> « Celui qui dira ; si ma Maîtresse me quitte je boirai, aura raison : et celui qui ajoutera ; si mon épouse Déesse, ou chétive mortelle, est infidelle, je boirai, aura plus de raison encore ». (40.

On considérera comme relevant aussi du didactisme la note qui souligne la portée d'une tirade de Médée :

> « Il faut songer que ceci n'est qu'une Traduction, et on doit aussi se ressouvenir que c'est Médée qui parle. » (41).

J'ai proposé d'interpréter l'épisode Gallus-Eumonie de l'*Hymen...*, comme allégorie franco-britannique ; la *Médée* comporte, en tout cas, d'indiscutables traces d'*anglomanie*. Est-ce étrange ? L'*Anglomane* de Saurin date de 1772 ; de 1770 à 1776, Shakespeare est révélé de diverses manières au grand public français et l'auteur de la traduction de Médée le sait (42). Il célèbre aussi les pilotes anglais (43) et prend soin de montrer qu'il est à la mode, puisqu'il parle dans une note des « Jokeis d'aujourd'hui » (44).

Mais le véritable problème, relatif à Médée, c'est sa date. Deux allusions nous permettent de la situer entre 1757 et 1763 : celle qui renvoie à l'*Entretien* de Diderot et celle qui évoque « la métaphysique de XXX », sans doute Marivaux. Je n'ai pas pu dater la pantomime de *Médée* donnée probablement à l'Opéra, « l'un des plus brillants et des plus riches Théâtre de Paris » (45) ; ni l'imitation d'Ovide (46).

En tout cas, rien ne s'oppose à ce qu'un seul et même auteur ait écrit l'*Hymen* et *Médée ;* mais rien non plus ne nous oblige à le penser (47).

4. LES *PIÈCES FUGITIVES*

Je ne puis absolument pas situer les trois derniers textes : *Vers traduits d'un poëte moderne, Inpromptu...* (sic), *le Rêve :* ils sont d'une facture élégante et plate ; leur auteur est un érudit qui badine. Quant au *Temple de la Fortune,* il fait penser aux exercices de style des moralistes en vers, à la veine satirique traditionnelle.

CONCLUSION

Le recueil qui nous est parvenu sous le titre l'*Hymen Vengé* n'est composite qu'en apparence : son unité tient à une même esthétique néo-classique de la joliesse un peu mièvre, qui n'exclut pas une certaine verdeur de ton et de vocabulaire. Comme je n'ai, pour le moment, aucune raison de l'attribuer à Morelly, je propose de le tenir provisoirement, au moins, pour apocryphe.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Hymen...*, p. 3, n. p.

(2) Le texte de l'*Ars Amatoria* (II, 563 et *sq.)* est cité p. 2, n. p. - Je remercie Geneviève Demerson, qui m'a guidé dans le repérage des sources latines. - On notera également que l'*Hymen* emprunte aux *Métamorphoses* le thème de Tirésias ; cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* Paris, P.U.F., 1951, art. *Tirésias,* etc. - Je n'ai pas pu expliquer la fin de la note 1, p. 4 de l'*Hymen...* « ... il ne faut [pas] ajouter foi à ce que l'on nous raconte de ce vilain ribaud de fils de Sœur Alix ».

(3) *Observations sur les arts...,* 1748, p. 119.

(4) *Hymen,* 7.

(5) *Ibid.*, 6.

(6) Scène du bain : 70 ; tempête : 14-15 ; on rapprochera de la tempête décrite dans la *Basiliade ;* repas, 39.

(7) *Hymen,* 49-53.

(8) *Ibid.*, 12.

(9) *Ibid.*, 40.

(10) *Ibid.*, 48 : voix gémissante du volcan ; 70 : périphrase pour désigner les Amazones.

(11) *Hymen,* 33-6.

(12) *Ibid.*, 9, 29-30 (Boccace, *Le rossignol*), 42-43.

(13) *Ibid.*, 8.

(14) *Ibid.*, 9.

(15) *Ibid.*, 44-5.

(16) *Ibid.*, 53.
(17) *Ibid.*, 66-7 ; 35.
(18) *Ibid.*, p. 28 - L'expression « beau monde » se trouve p. 26 ; elle est donnée par Mme de Genlis comme façon de parler basse (cf. Littré, *Dictionnaire...*, art. *Monde,* § 20). - Le Dictionnaire de Trévoux la définit : « les gens qui hantent la cour. »
(19) Les *Jokeis,* note p. 58 ; voyez Brunot, *Hist. de la Langue Fr.*, VI, 2ᵉ partie, p. 1231, 1234, 1230, note 7. - Les pilotes anglais, *Médée* (*Hymen*... p. 177) ; Shakespeare, *ibid.*, p. 100.
(20) *Ibid.*, 64.
(21) *Ibid.*, 55.
(22) *Ibid.*, 25, 27.
(23) *Ibid.*, 57.
(24) *Ibid.*, 60.
(25) *Ibid.*, 82.
(26) *Ibid.*, 20, 21, 29, 30, 94-5.
(27) *Ibid.*, 77.
(28) *Ibid.*, 24.
(29) *Ibid.*, 61-4.
(30) *Ibid.*, 229.
(31) *Ibid.*, 112.
(32) *Ibid.*, 184.
(33) *Ibid.*, 103-4. On s'étonnera de ce « militarisme » morellien, après l'antimilitarisme et le pacifisme de la *Basiliade.*
(34) *Ibid.*, 118, 119.
(35) *Ibid.*, 210-11.
(36) *Ibid.*, 118.
(37) *Ibid.*, 214.
(38) *Ibid.*, 211-2 ; voir aussi 218.
(39) *Ibid.*, 184-5.
(40) *Ibid.*, 38.
(41) *Ibid.*, 133.
(42) *Ibid.*, 100.
(43) *Ibid.*, 177.
(44) *Ibid.*, 58 ; cf. *supra,* note 19.
(45) *Ibid.*, 210-11.
(46) *Ibid.*, 101.
(47) Je ne prétends pas pour autant renoncer à toute enquête sur l'*Hymen*... ; car il reste que le personnage d'Eumonie ressemble de façon troublante à la *Philautie* du *Socrate*... ; cf. *supra,* chapitre 4 de la IIᵉ partie. Comme la pièce sur le *Temple de la Fortune* n'est pas sans analogies formelles avec les allégories de la *Basiliade* ni sans rapports idéologiques avec elle, on ne peut pas éliminer l'hypothèse d'une authentique survie de l'œuvre de Morelly, considérée dans son ensemble. Enfin, l'*Hymen,* rapproché de la *Basiliade,* souligne ce que cache de sérieux le badinage « morellien ».

IIIe PARTIE

LA VIE POSTHUME

CHAPITRE PREMIER

LE PROCÈS DES LUMIÈRES (1780-1806)

« L'histoire érudite n'a [...] pas exorcisé tous les mythes, si l'on entend par là non seulement des légendes et des contre-vérités qu'il est facile de réfuter, mais une vision globale et transfigurée, d'autant plus vivace que ses racines sont subconscientes, et qu'elle répond à un besoin de croire pour agir. »

ALICE GÉRARD
La révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970, Paris, Flammarion, coll. Questions d'histoire, 1970, p. 10.

On pourrait considérer qu'une fois le point fait sur les questions biographiques de l'affaire Morelly et qu'après la lecture aussi précise que possible de l'œuvre, tout serait dit. Si pourtant l'œuvre de Morelly est venue jusqu'à nous ; si elle a survécu, et plus exactement revécu, il est au moins aussi important de la relire dans le « texte » refait par l'histoire que dans le texte original, établi par l'écrivain lui-même.

Morelly, en effet, ne devient subitement célèbre, sous son nom, qu'en 1840 ; et cette célébrité inattendue mérite quelque attention. Aussi faut-il maintenant, après la lecture objective, que j'ai proposée, dans la précédente partie de mon travail, décrire la survie de Morelly, c'est-à-dire l'ensemble des lectures faites, à partir du moment où le *Code* — car le reste de l'œuvre de Morelly est pratiquement ignoré — devient une manière de classique. Il s'agit de préciser, dans quelles conditions historiques, ce petit livre a été défiguré, mais sauvé de l'oubli ; il s'agit d'étudier le mythe de Morelly.

La première période de ce mythe se situe, d'une part autour de 1780 ; et d'autre part, elle s'achève sur l'affaire Babeuf. Après qu'A.-A. Barbier en ait innocenté Diderot, en 1805, le *Code* et son véritable auteur, Morelly, retombent dans la poussière des bibliothèques. L'un et l'autre n'avaient servi que de prétexte à ceux qui brûlaient du désir d'en finir avec la philosophie des Lumières.

La seconde période est celle où, sous l'effet des manifestations de crises sociales diverses, qui se succèdent dans la période post-napoléonnienne, le texte de Morelly, mis à l'ordre du jour, par des « communistes » français prémarxistes, trouve, en 1840, une nouvelle existence. Morelly est sacré pré-

curseur et entre au panthéon des réformateurs sociaux. Tout ce qui lui avait été reproché de 1780 à 1796, lui est maintenant compté pour intuitions de génie. L'intelligentsia socialiste le sacre grand homme ; tandis que les défenseurs de l'économie capitaliste et de l'idéologie qui la justifie, tentent d'éliminer de différentes manières *le fait* Morelly de l'histoire sociale et littéraire.

En 1895, la troisième période du mythe commence, lorsqu'A. Lichtenberger place Morelly dans la galerie des classiques socialistes du XVIIIe siècle. Arraché aux rudes batailles de l'histoire en train de se faire, Morelly émerge dans l'histoire de la littérature et devient un accessoire obligé de toute somme consacrée aux Lumières. Mais aussi, tout au long du XXe siècle, par diverses voies, l'homme et l'œuvre accèdent à la dignité de « sujet » ; peu à peu un individu particulier, une œuvre singulière s'imposent à l'attention. Toutefois, bien que les partis-pris grossiers, qu'exige la lutte politique et sociale, n'aient plus lieu d'être, la réalité historique de Morelly se trouve faussée, au cours de cette période, par le concept marxiste de socialisme utopique.

Ainsi, procès intenté aux Lumières, de 1780 à 1796 ; découverte du socialisme, aux environs de 1840 ; émergence de Morelly et de son œuvre dans l'histoire littéraire, depuis 1895, tels sont les trois moments historiques, permettant de comprendre les conditions dans lesquelles s'est constitué le mythe de Morelly et grâce auxquelles la survie de l'œuvre a été possible.

*

1. LE *TRAITÉ DES RICHESSES...* (1781)

La situation de la théorie sociale de Morelly, telle que l'expose la *Basiliade,* est très clairement précisée par le *Traité des Richesses...,* de Maximin Isnard, qui semble ignorer le *Code ;* il affirme, en général, que le droit de propriété est dans la nature ; particulièrement, il considère l'organisation péruvienne comme despotique. Enfin, de manière explicite, il condamne la *Basiliade,* qu'il associe au second discours de Jean-Jacques Rousseau (1). Non seulement, ce sont là des positions « philosophiques » courantes, mais elles ont une particulière importance, si l'on se rappelle qu'aux côtés de Fauchet et d'Antonelle, Isnard a joué un certain rôle dans la Révolution (2).

2. LES *LETTRES HELVIENNES...* (1781-1785)

Au moment où paraît la première édition du *Traité des Richesses* paraissent les premiers volumes des *Lettres Helviennes.* Cette compilation anti-philosophique, trop méconnue (3), professe sur la propriété les mêmes thèses que le « philosophique » *Traité...* d'Isnard. Barruel, en effet, considère le « communisme » du *Code* avec un mépris réel ; il est, à ses yeux, une farce. Usant, après Voltaire, de la technique d'exposé catéchistique, il nous fait assister au plaisant interrogatoire d'un *adepte* par un *philosophe :*

> « Ne serait-il pas encore fort bon pour la vertu, qu'il n'y eût point de riches en ce monde, et que tous les biens fussent communs ?
> « *L'Adepte.* Tant qu'un homme pourra dire que sa maison lui appartient, que son champ est à lui, la vertu n'aura qu'une existence précaire. Il faut, pour lui donner une base solide, anéantir absolument toute propriété. » (4).

Quelques pages plus loin, on trouve un condensé des formules clés du *Code :*

> « Otez la propriété, il n'y a plus de passions furieuses, plus d'actions féroces, plus de notions, plus d'idées de *mal moral.* Aussi, pour *couper racine aux vices et à tous les maux d'une société,* sans *me soucier des criailleries de ceux qui redoutent la vérité,* la première loi que j'établis sera conçue en ces termes :

« Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ou en propriété, à personne, que les choses dont il fera un usage actuel, soit pour ses besoins, soit pour ses plaisirs, ou son travail journalier. » *(Code de la Nature, 3e partie)* (5).

Habituellement, Barruel réfute les thèses philosophiques par le truchement de l'*Observateur provincial.* S'il ne s'en donne pas la peine, dans le cas de l'abolition de la propriété, il ne faut pas s'en étonner, puisque la Baronne, zélatrice de la philosophie et rédactrice supposée d'un certain nombre de lettres, vient de déclarer que les moyens proposés par le *Catéchisme philosophique* sont « souverainement ridicules » et elle ajoute :

« Non, chevalier, je ne saurois croire que la philosophie a laissé débiter en son nom des rêveries de cette espèce, sans que nous ayons protesté contre leurs auteurs. » (6).

Ridicule, le projet communiste est également révoltant et pernicieux pour les mœurs. Dans une longue note des observations du provincial à la lettre LXXI, il est fait état de l'esprit philosophique de la « vile engeance qui peuple nos maisons de force » :

« On diroit que les filles de joie ont toutes lu Helvétius, [...]. Les voleurs semblent avoir lu le Code de la Nature sur la communauté des biens. Leurs confesseurs les trouvent, au contraire, la plupart du temps dans une profonde ignorance de la religion. » (7).

Dans le texte même de ses « observations », le provincial s'emportait avec beaucoup d'éloquence contre la « philosophie », corruptrice des mœurs :

« On ne l'a pas assez remarqué, et il faudroit le répéter sans cesse : tout ce qu'il y a de femmes sans pudeur, d'hommes sans bonne foi [...] ces valets infidèles, de quelles productions aiment-ils à se nourrir ? C'est vous, c'est votre école qui les leur fournissez [...] ce sont vos Lamétrie, vos Helvétius, vos systèmes, vos codes, vos interprétations de la nature »... (8).

Avec Barruel s'exprime donc bien nettement ce thème, promis à tant de popularité, que le *Code de la Nature* se rattache à la « philosophie » parce qu'il est scandaleux et pernicieux, pâture des individus dépravés. Et c'est, en particulier, ce thème que La Harpe vulgarisera devant l'auditoire du Lycée, après qu'il l'ait été par Madame de Genlis.

3. *LA RELIGION CONSIDÉRÉE COMME L'UNIQUE BASE DU BONHEUR ET DE LA VÉRITABLE PHILOSOPHIE,* de Madame de GENLIS (9)

Par sa date de publication, en 1787, *La Religion considérée...* se situe dans le sillage immédiat des *Helviennes* mais baigne également dans le climat politique qui règne en Europe, depuis la révolution américaine. Le pouvoir royal en France s'est montré incapable de réformes et tend vers plus d'absolutisme encore ; l'opinion formée par les Lumières aspire, au contraire, à des transformations inspirées par le libéralisme aristocratique et bourgeois. Avec Madame de Genlis, c'est un certain « orléanisme » qui s'exprime, fortement imprégné d'hostilité à l'égard des « philosophes ».

Gouverneur des enfants d'Orléans, depuis le 6 janvier 1782, elle est en guerre de plus en plus chaude avec les philosophes, à la suite de la publication, en janvier 1782, d'*Adèle et Théodore* (10) ; en juin, Madame d'Epinay, sa rivale pour l'attribution du prix Montyon, l'emporte sur elle, grâce aux philosophes, ses *prôneurs* (11). En 1784, la publication des *Deux Réputations* par Madame de Genlis (12), femme du monde, portée à faire volontiers la leçon aux écrivains professionnels (13), montre à quelle distance elle se situe par rapport à la « secte ». Aussi bien, le sous-titre de *La Religion...* définit-il, sans équivoque, le projet de son auteur : « fait pour servir à l'éducation des Enfans de S.A. Monseigneur le Duc d'Orléans, et dans lequel on expose

et l'on réfute les principes des prétendus Philosophes modernes » (14). C'est ainsi que le *Code* occupe dans ce panorama une certaine place.

Deux principes techniques président au travail de Madame de Genlis : d'une part, elle ne fait allusion qu'à des écrivains morts, car elle veut éviter la polémique de type journalistique. Par suite, elle se sent dégagée de scrupules, lorsqu'elle traite d'un ouvrage anonyme (15). D'autre part, comme elle désire instruire son élève, le duc de Chartres, futur roi des Français, des principales vérités de la foi, en ce qu'elles s'opposent à la philosophie des Lumières, elle n'examine qu'exceptionnellement un ouvrage dans son ensemble (16) ; le plus souvent, elle aligne des citations qui, rassemblées en une mosaïque, forment l'exposé d'un point déterminé de la doctrine subversive (17). Très souvent, encore, Madame de Genlis recourt à une énumération de titres d'ouvrages philosophiques auxquels, soit dans son réquisitoire soit dans sa réfutation soit dans son exposé, elle a fait allusion.

Le *Code* apparaît selon ces principes, aux chapitre XIII, qui traite des *Préceptes philosophiques comparés aux préceptes contenus dans les livres de l'Ancien Testament et à la morale Evangélique ;* l'auteur énumère les conséquences morales que l'on peut tirer du livre d'Helvétius, *De l'Esprit :*

> « De telles idées ne doivent pas naturellement former d'excellens citoyens, d'autant plus que les philosophes modernes déclament avec violence contre toute espèce d'autorité. » (18).

Ici, une note dit :

> « Voyez *Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes* de Rousseau. *Le Code de la Nature.* Les Ouvrages intitulés *de l'Esprit ; Révolution de l'Amérique ;* le *Prophète philosophe ; de l'Homme, de ses facultés et de son éducation ; le Militaire philosophe ; Histoire Philosophique et politique de l'établissement des Européens dans les deux Indes,* et tant d'autres Ouvrages de ce genre, non seulement remplis d'impiété, mais encore des déclamations les plus séditieuses. » (19).

L'œuvre de Morelly se détache de la liste où elle figure, pour être associée au deuxième *Discours* de Rousseau. Le corps du texte associe également les deux auteurs, dans les quelques mots, qui désignent le contenu des œuvres citées :

> « Tous les hommes doivent *être égaux,* tous les biens doivent être en commun, toute *propriété* est une *usurpation.* » (20).

Quelques pages plus loin, dans le même chapitre, une phrase du *Code* est citée, mais de façon tendancieuse. Morelly, définissant la liberté, cherche à montrer qu'elle n'est pas incompatible avec la dépendance, qui, dit-il, « contribue à tout ce qui favorise notre conservation, notre bien-être et notre liberté. » (21). Dans cette perspective, il ajoute que les hommes « naissent dans une mutuelle dépendance, qui les fait tour à tour commander et servir. » ; il peut alors écrire cette formule, qui n'a rien de subversif :

> « Je dis qu'il n'y a ni maître ni esclave, parce que la dépendance est réciproque. Le fils ne dépend pas plus du père que celui-ci de sa progéniture. » (22).

Ce qui devient, sous la plume de Madame de Genlis :

> « Ajoutons encore, dit-elle, prétendant citer le *Code,* auquel elle renvoie explicitement dans une note, que toute dépendance étant injuste, le fils ne dépend pas plus du père que celui-ci de sa progéniture. » (23).

Il n'est pas nécessaire d'épiloguer sur la mauvaise foi dont témoigne ce procédé ; on voit bien que Madame de Genlis l'emploie parce qu'elle regarde le *Code* comme un livre dangereux — ce qui, à tout prendre, n'est pas absurde — et qu'il a droit pour cette raison à toutes les avanies. Le même chapitre contient encore une allusion au *Code,* toujours à propos des déclamations philosophiques contre l'autorité, auxquelles Madame de Genlis vient d'opposer les préceptes de l'Epître de Saint Paul aux Romains (24).

A cette esquisse du *Code,* à peine tracée, Madame de Genlis, ajoute un trait, vers la fin de son livre, qui signifie le dégoût ; et ce trait restera longtemps inséparable de tous les ouvrages philosophiques et du *Code,* en particulier. Aux philosophes qui répètent, dit-elle, que « leurs ouvrages sont dans les mains de tout le monde, et qu'ils font l'instruction et les délices de tous les peuples de l'Europe », elle répond :

> « Il y a bien des gens encore, qui se feraient un scrupule de lire les plus célèbres, il y en a d'autres qui seraient bien affligés qu'ils tombassent entre les mains de leurs enfans, et d'autres encore qui ne les ont lus que pour les réfuter. » (25).

Le *Code* appartient donc à cette catégorie maudite et méprisée où voisinent les plus oubliés des libelles et les œuvres qui ont joui d'un meilleur destin.

Pourtant, aux yeux de Madame de Genlis, le *Code* est au-dessus des livres de la dernière classe, que forment les livres anonymes. En effet, à propos de l'auteur de la *Vie de M. Turgot,* elle écrit :

> « Celui-ci ne se nomme point ; rien, pas même sa manière d'écrire, ne prouve qu'il soit Français. D'ailleurs, un anonyme qui ne se cache que pour attaquer impunément, ne mérite aucun égard. » (26).

Cette phrase permet de penser que, pour Madame de Genlis, le *Code* n'était pas véritablement anonyme. Bien qu'elle ne laisse jamais entendre qu'elle sache qu'il ait été l'œuvre de Diderot, comme on le croyait communément depuis, au moins, quinze ans, cela ne doit pas surprendre : elle en use presque toujours ainsi, ne nommant pas davantage les auteurs de *Zapata,* et de *Micromégas,* des *Pensées philosophiques,* de l'*Esprit,* des *Mœurs.* Si parfois Voltaire et Rousseau sont nommés, Diderot l'est moins, et cela contrairement à la pratique de Barruel qui s'acharnait sur lui (27). Le bilan de la *Religion considérée...* n'est pas aussi pauvre que pourraient le donner à penser les quelques lignes qui se rapportent au *Code ;* l'essentiel du *Code* est, sans doute, à peine suggéré : communauté de biens et destruction de l'autorité traditionnelle ; sans doute encore, le caractère propre du livre impie est-il atténué par l'usage d'énumérations sommaires, auxquelles Madame de Genlis recourt sans cesse. Mais n'en voilà-t-il pas suffisamment, pour que la mémoire du *Code* se perpétue et reste liée à un ensemble d'écrits subversifs, grâce à quoi, chaque fois que le XVIIIe siècle paraîtra actuel, le livre de Morelly sera nommé, sans autre scrupule ?

Ainsi, en 1822, lorsqu'elle publie *les Dîners du baron d'Holbach...,* Madame de Genlis se souviendra de ce qu'elle avait écrit du *Code.* Elle y fait allusion, explicitement, par deux fois ; et dans des termes à peu près identiques à ceux dont elle avait fait usage dans la *Religion considérée...* On remarque que ces deux allusions se succèdent dans le même ordre en 1786 et en 1822. A quarante ans, ou presque, de distance Madame de Genlis semble donner du *Code* une image inchangée. Pourtant, bien qu'elle ait lu « l'excellent » *Cours de Littérature* de La Harpe, et particulièrement les pages consacrées à Diderot, elle laisse comme en 1786, cette œuvre sans nom d'auteur. Et cela devrait donner à penser qu'elle a lu les travaux de Barbier. En effet, si l'on compare la place accordée au *Code* dans la *Religion considérée...* et dans les *Dîners,* on voit que dans son premier ouvrage, Madame de Genlis l'a faite plus grande, en le citant quatre fois ; dans le second, elle ne le cite que deux fois. N'est-ce pas qu'elle aura été désabusée sur la portée d'un livre dû à un obscur et méprisable fauteur d'anarchie ? (28).

4. LA HARPE : *DE LA PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE* (29)

Avec le *Cours* de La Harpe, nous entrons dans la période révolutionnaire du mythe de Morelly, au XVIIIe siècle ; mais en raison de la personna-

lité de celui qui le professe, on ne peut négliger les liens de ce *Cours* avec la période antérieure.

Ainsi, il est probable que La Harpe a eu connaissance des *Helviennes* et de *La Religion considérée...*, dès leur publication (30), non seulement, parce que Madame de Genlis lui a inspiré apparemment de la sympathie, avant la Révolution (31) ; mais encore parce qu'en 1788, lui-même s'intéresse aux controverses d'alors et particulièrement à Helvétius, que Barruel ne ménageait pas (32).

Ce ne sont pas seulement les circonstances politiques qui emportent La Harpe au-delà des préoccupations de ses prédécesseurs, qu'il s'agisse de Barruel ou de Madame de Genlis. Il a pu rencontrer, lorsqu'il enseigne, à la fin de 1794 et au début de 1795 à l'Ecole Normale, un élève de cinquante ans passés, Claude de Saint-Martin, que le district d'Amboise y a envoyé (33). La controverse, qui oppose alors ce théosophe théocratique à Garat sur les thèses de Condillac (34), devait difficilement échapper à La Harpe. Quels qu'aient été les contacts qu'il a pu avoir avec le plus éminent représentant de la pensée illuministe, c'est vraisemblablement à cette source qu'il a puisé le thème de l'interprétation providentialiste de la Révolution, qu'il formule, en 1796, dans le *Fanatisme dans la langue révolutionnaire...* (35).

Même si, par rapport à Claude de Saint-Martin, La Harpe, sans doute, a gardé ses distances (36), il n'en reste pas moins que lorsqu'il rédige *Le Fanatisme dans la langue révolutionnaire* et entreprend l'*Apologie ;* lorsqu'il met au point son *Cours,* dans ces années de 1794 à 1796, nourri des polémiques d'antan et des modes mystiques nouvelles, il s'est mis en état de ne plus pouvoir lire la littérature philosophique autrement qu'en « illuminé ». Et c'est bien un personnage insolite, inspiré de l'ardeur des prophètes, soulevé au-dessus de lui-même par la mentalité et l'esthétique bibliques, qui apparaît, en décembre 1796, à l'auditoire du Lycée (37). Mais le parti philosophique ne riait pas, il était scandalisé. Les idéologues ne pouvaient pas comprendre un galimatias fait de vieilles injures et de bribes du langage mystique et occultiste. Ils eussent dû reconnaître, au travers des transports et parmi les déclamations, cette impertinence qui fut une constante du tempérament de La Harpe. S'il a été un renégat, c'est qu'une part de lui-même répugna toujours à ne suivre les vains égarements de la mode qu'avec modération : comme il avait été philosophe, il fut « dévot » (38). Or, depuis la chute de Robespierre, on assiste à une éclosion de littérature religieuse ; la théosophie fleurit, la pensée théocratique trouve une nouvelle jeunesse (39).

La genèse de la *Philosophie au XVIIIe siècle* est donc complexe, si elle s'explique par le tempérament impulsif de La Harpe, elle suppose également un itinéraire spirituel et intellectuel, dont le point de départ a été une relecture de la littérature philosophique à la lumière de la Terreur et dont l'une des étapes est un détour par une théosophie, coloré de millénarisme contre-révolutionnaire. Mais tout en s'accomodant, pour son projet, de certains thèmes de l'illuminisme, La Harpe rejette ceux qui manifestent soit les sympathies de tel illuminé pour les jacobins (40), soit le refus, chez tels autres, de la propriété (41).

C'est qu'à l'ouverture des cours du Lycée, le 31 décembre 1794, La Harpe se trouve du côté de la réaction anti-jacobine (42). En janvier 1795, il utilise l'Ecole Normale, qui venait d'être ouverte (43) comme une tribune où il ne laisse pas ignorer « sa façon de penser » (49). Il ne pouvait que souscrire, plus tard, le 23 juin, aux maximes de Boissy d'Anglas, un vieil ami :

> « Un pays organisé par les propriétaires est dans l'ordre social ; celui où les non-propriétaires gouvernent, est dans l'état de nature. » (45).

Pendant que Babeuf passe en jugement devant la haute-cour de Vendôme et avant son exécution, le 27 mai 1797, La Harpe professe au Lycée

« tout le premier livre et les premiers chapitres du second jusqu'à Diderot inclusivement » (46) de la *Philosophie... :*

> « C'est particulièrement sur ce Code, que s'appuient les brigands, dont le procès offre depuis si longtemps à la France un scandale de tout genre, égal à celui de leurs crimes. » (47).

Il ne débattait donc pas d'une question académique. Comme plus tard, en 1840, le livre qu'il lisait était lié aux vicissitudes des luttes révolutionnaires. Il est prévisible que son analyse ne sera pas impartiale (48). L'atmosphère de polémique, dans laquelle se déroule le cours sur le *Code,* est marquée dès la première ligne :

> « On a tout à l'heure révoqué en doute si Diderot était l'auteur de cet ouvrage, et je conçois les motifs de ce doute élevé pour la première fois, au moment où les écrits de Diderot étaient annoncés parmi les objets de nos séances. » (49).

C'est donc devant les amis de Diderot, ameutés en quelque sorte, que La Harpe prend la parole ; ils sont appuyés par la presse, semble-t-il :

> « On se contente de nous dire depuis quelques jours : *Il n'est pas de lui.* » (50).

Il importait aux Idéologues que le nom de Diderot ne fût pas compromis dans la campagne politique provoquée par la conspiration des Egaux. Et c'est à elle que La Harpe consacre le préambule et la conclusion de ses leçons sur le *Code.*

Il déclare, dans le préambule, qu'entre le *Code* et les conjurés, la filiation est directe (51) ; et, dans la conclusion, qui semble inspirée par une lecture récente des pièces du procès des Egaux, on trouve un commentaire significatif de termes employés par Babeuf dans une lettre au marquis d'Antonelle. Babeuf y avait parlé de la justice populaire majestueusement exprimée, et des formes que le peuple déploie, dans cet exercice : « il convenait à Babeuf et aux siens d'achever le supplément au *Code de la Nature,* de manière qu'il ne manquât rien ni à l'un ni à l'autre. » (52).

Depuis Barruel, ce n'est pas, en effet, la matière de la lutte anti-philosophique qui a changé, c'est très exactement l'éclairage que l'histoire donne à cette matière et qui la renouvelle. Perdu hier parmi d'autres pamphlets, le *Code* fait figure maintenant de force historique. Mais on se tromperait, si l'on s'imaginait que La Harpe a lu le livre qu'il persécute : il en a feuilleté vingt pages de la première partie, trois ou quatre de la seconde ; à quelques mots près, c'est tout. Il ignore complètement la troisième partie : la théodicée, dont il n'a pas compris le sens, apparemment. Il est probable qu'il a suivi d'assez près la réfutation du *Code* par Hayer, dans la *Religion Vengée... ;* ce texte très précis, très clairement ordonné, tout en dispensant La Harpe d'une lecture attentive du *Code,* s'arrêtait longuement au problème de la propriété et de ses rapports avec la nature humaine.

Comme la *Religion Vengée...,* le cours de La Harpe s'appesantit sur les pages du *Code* relatives au christianisme primitif et à la communauté des biens, qui y fut pratiquée (53) ; dans les deux ouvrages, la défense du travail intellectuel est présentée (54), mais chez La Harpe, en raison du triomphe de la classe directoriale, le travail par excellence, c'est le travail administratif (55).

En quoi La Harpe se distingue-t-il de la *Religion Vengée ?* Hayer se montrait trop conciliant à l'égard du « communisme » du *Code :* l'Eglise, rapppellait-il, est indifférente aux formes politiques (56) ; la tradition chrétienne est constante dans sa méfiance à l'égard de l'argent (57) ; la charité se reconnaît sous le nom de *sociabilité,* dans le *Code* (58). C'étaient là des vues inspirées par une morale purement évangélique. La Harpe leur oppose l'idée laïque de l'ordre (59). Et, à l'époque où La Harpe parle, c'est l'ordre instauré par le *Code noir* de Boissy d'Anglas, son vieil ami (60). Enfin, alors

que Hayer voyait dans le *Code de la Nature* un document anti-religieux, La Harpe lui se désintéresse des dogmes, des ministres et du culte.

Ainsi, la comparaison du cours de La Harpe avec le texte de la *Religion Vengée...* intéresse l'histoire du destin posthume de Morelly, parce qu'elle met en évidence deux idéologies opposées : le cours de La Harpe préfigure ce catholicisme qui va défendre longuement des intérêts temporels et assurer la sauvegarde de vieilles habitudes culturelles. Avec le cours de La Harpe, on a le sentiment qu'à un versant de l'histoire des idées, se manifeste le courant catholique intégriste, tel qu'il se développera, au long des années où l'Eglise sera confrontée aux problèmes que lui posent l'industrialisation et les modifications sociales, qui en résultent. Au moment où la première restauration de l'esprit religieux succède aux innovations de la religion de Robespierre ; au moment où de Bonald et de Maistre, parmi tant d'autres esprits de moindre envergure, donnent le signal à une littérature politique spiritualiste, l'originalité de La Harpe est moins de nous apparaître comme l'adversaire de l'irréligion philosophique et du « brigandage » révolutionnaire, que comme une des premières figures de ceux qui, par la suite, s'arrogeront, au nom de ce qu'ils appellent leur foi — et qui n'est que leur intérêt politique et social — le droit d'enseigner aux hommes d'église la sainte doctrine. En sorte que, à l'occasion d'un débat sur la propriété, s'opposent, en fait, une théologie fidèle à l'Evangile et dont on pressent qu'elle justifiera la générosité de Lamennais et une doctrine laïcisée, sous-produit de la morale bourgeoise d'ordre, qui ne retient du catholicisme que les avantages qu'il procure aux puissants.

Quoi qu'il en soit, le cours de La Harpe sur le *Code* a vulgarisé une œuvre inconnue du grand public, on l'a dit et avec raison (61) ; mais il faut redire que la lecture du *Code,* faite par La Harpe, fut superficielle (62) ; La Harpe a tout juste feuilleté quelques pages de l'œuvre de Morelly ; indifférent au texte, comme au visage de l'écrivain, dont il ne faut pas le séparer, il ne s'intéressait qu'à lui-même, qu'à la classe sociale, qui se rassemble et se serre les coudes, chaque fois que « la révolution est faite », que le temps de révolutionner est passé (63).

5. LA RÉACTION DE NAIGEON, 1791

On sait que les Idéologues de la *Décade* n'éprouvaient pour Diderot qu'une estime prudente (64). Il n'est pas étonnant que ce soit l'athée Naigeon, qui, le premier, se soit préoccupé de familiariser le grand public avec l'œuvre et la personne du maître d'œuvre de l'*Encyclopédie.*

De 1784 à 1795, il rédige les *Mémoires historiques et philosophiques sur M. Diderot* (Paris, J. L. Brière) ; dans les colonnes du Tome XXXIV de l'*Encyclopédie* de 1791, il condense la pensée de son ami (65) ; en 1798, il procure une importante édition des *Œuvres de Denis Diderot publiées sur les manuscrits de l'auteur. La Préface de l'Editeur* fait allusion dès les premières lignes, au *Code de la Nature,* explicitement et avec insistance :

> « Mais je l'avoue ; je n'ai pu voir sans indignation des hommes sanguinaires et féroces autoriser du nom de Diderot leurs monstrueuses extravagances ; lui attribuer publiquement, et citer en faveur de leur opinion, un livre qu'il n'avoit jamais ouvert, dont il ne connoissoit pas même le titre, et traduit ainsi devant leurs juges, et aux yeux de l'Europe étonnée un des hommes qui ont pensé avec le plus de profondeur, raisonné avec le plus de justesse, écrit avec le plus d'éloquence, comme un misérable sophiste et un froid déclamateur. » (66).

Ce n'est pas à La Harpe et à sa *Philosophie du XVIIIe siècle* professée depuis 1797, et non encore publiée, que Naigeon renvoie son lecteur, mais à Fontanes (67). Mais, pour disculper Diderot, Naigeon se fondait sur une réalité que lui seul pouvait apprécier — ainsi toutefois que ceux qui avaient pu lire, avec une intelligence sympathique et sans préjugés, l'œuvre dispersée et

incomplète de celui qui était, en 1798, avant tout l'animateur de l'*Encyclopédie* (68) ; pour des esprits malveillants, ce n'était rien dire que de fonder le refus d'attribuer une œuvre à Diderot sur des arguments de critique interne.

6. LA RÉACTION DES IDÉOLOGUES : A.-A. BARBIER, 1805 : L'*EXAMEN DE PLUSIEURS ASSERTIONS HASARDÉES PAR J.-F. LA HARPE...* (69)

C'est à un idéologue authentique, A.-A. Barbier, qu'il revenait de renouveler la question Morelly et de clore, en même temps, la polémique. Mais alors que Ginguené, dans la *Décade,* fustige les extrémistes des Lumières (70), l'érudit bibliographe, s'affranchissant des conformismes du mythe, restitue Morelly et son œuvre à leur vérité historique.

En 1805, paraissait, en trois volumes, la dernière partie du *Cours de Littérature* de La Harpe : *La Philosophie du XVIII*[e] *siècle.* L'auteur est mort, depuis le 11 février 1803 ; Barbier, pour défendre la mémoire des Philosophes, mais aussi pour souligner les lacunes d'un enseignement, s'autorise de cette publication posthume, qui allait vulgariser des insultes et des calomnies jusqu'alors familières aux seuls auditeurs, trois ou quatre centaines, rassemblés aux séances du Lycée Républicain.

Depuis le 4 mai 1797, paraissait le *Magasin Encyclopédique* (71) ; dans le numéro de mai 1805, Barbier rend enfin le *Code* à Morelly et il rappelle que La Harpe pouvait consulter, en 1799, pour corriger son article *Diderot,* l'édition Naigeon de 1798 (72) :

> « ... mais il a mieux aimé (et en effet cela est beaucoup plus commode quand on veut nuire) juger en dernier ressort des opinions de Diderot sur cette prétendue édition de ses œuvres [1773]. » (73).

Pour tirer la philosophie de l'embarras, où, selon La Harpe (74) elle est mise par le *Code,* Barbier, d'une part, rend le *Code* à son auteur, d'autre part, il en fait une utopie sans conséquences. Et d'abord, il lit le *Code,* ce à quoi personne avant lui ne semble avoir songé ; « et dès la seconde page je m'aperçois, dit-il, que c'est l'apologie d'un ouvrage publié sous le titre de *Basiliade* » (75). Et il cite, en effet, très fidèlement le texte du *Code* qui établit, au moins, la parenté des deux ouvrages, dont il déclare que l'auteur est Morelly, responsable également d'un traité intitulé : *Le Prince les Délices du Cœur* et d'un recueil des *Lettres de Louis XIV...* Il le dit né à Vitry-le-Français (sic) et fils d'un autre Morelly « père éclairé et vertueux » auteur de « deux ouvrages sur l'éducation, publiés l'un en 1743, et l'autre en 1745 » (76). Qu'importe que certaines de ces affirmations soient gratuites ; il suffit, ici, de remarquer le bon sens de Barbier :

> « Après avoir lu le *Code de la Nature* et la *Basiliade,* on ne peut douter que ces deux ouvrages ne soient de la même main. » (77).

Cette conclusion doit être nuancée ; mais Barbier poursuit :

> « D'ailleurs, quel motif eut (sic) pu déterminer Diderot à composer l'apologie de cette *Basiliade* qui n'a fait aucune sensation dans la république des lettres ? » (78).

Diderot, absous du crime d'avoir écrit le *Code,* il reste à en absoudre la philosophie des Lumières.

> « ... il est facile de remarquer que l'ignorant démagogue Babeuf a été induit en erreur par ceux qui, au lieu de voir dans cet opuscule l'apologie d'une démocratie imaginaire, y aperçoivent, comme M. La Harpe, un traité dogmatique de législation. » (79).

Considérer le *Code* comme une apologie de la *Basiliade* n'est pas une méthode de lecture inadéquate, on l'a vu. L'erreur consiste, plutôt, à présen-

ter cette apologie uniquement comme celle d'une « démocratie imaginaire », abstraite. Barbier gomme à peu près totalement la singularité du pamphlet de Morelly. Après l'avoir *réduit,* en l'insérant dans le système du genre littéraire de l'utopie classique, Barbier opère de la même manière sur la religion de toute l'œuvre de Morelly. Classé communément parmi les athées, l'auteur du *Code* se trouve, ici, au contraire, présenté comme un esprit religieux ; il est fait état de l'attachement de Morelly « aux principes religieux ; tous ses ouvrages le prouvent » (80). Certes, Barbier entend dire par là que la religion de Morelly est celle de la culture des Lumières, considérées dans leur ensemble : le déisme ; toutefois, il ne s'en tient pas à ce point de vue et range Morelly dans une catégorie, que le processus historique de la Révolution a révélée, celle des « rudes chrétiens », dont Claude de Saint-Martin parlait (81). C'est en effet, aux principes chrétiens, « à l'esprit du christianisme mal entendu » (82) que les attaques contre la propriété sont rattachées et non à la *philosophie,* qui se trouve ainsi absoute du péché contre l'ordre social.

Et c'est bien une lecture de la philosophie du XVIIIe siècle que propose Barbier, par-delà celle du *Code* de Morelly. *Le Publiciste,* du 17 ventôse, an XIII, à la question : « Qu'est-ce que la Philosophie du dix-huitième siècle ? », répondait : « Personne ne nous l'a encore dit. » et le journaliste se plaisait à opposer « l'égalité des conditions » de Rousseau à « l'égalité des biens » de Diderot (83). La leçon de l'*Examen...* de Barbier est tout entière dans le commentaire qu'il fait de la galéjade du *Publiciste :*

> « Le jugement de cet anonyme sur les opinions politiques de Diderot porte évidemment à faux, puisqu'il a pour base le *Code de la Nature,* dont il n'est pas l'auteur. » (84).

Cette étude de bibliographie transforme l'histoire du *Code* et attire l'attention sur un auteur mal connu : Diderot.

7. LE *DICTIONNAIRE DES OUVRAGES ANONYMES*, 1806

Dans son *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes,* dont les deux premiers volumes furent publiés en 1806 (85), soit l'année qui suit l'article du *Magasin Encyclopédique,* Barbier remanie son travail antérieur, lorsqu'il rédige l'article *Code de la Nature* de ce *Dictionnaire...* (86).

Les renseignements biographiques et bibliographiques fournis par les diverses éditions de *La France Littéraire* de 1755 à 1787 (87), ne sont pas utilisés par Barbier sans discernement. On sait quelles furent les incertitudes et les variations des rédacteurs de *La France Littéraire,* en particulier sur la question de savoir si Morelly est né ou non à Vitry ; si lui, ou son père, furent précepteurs ou régents dans cette ville. Sur ces points Barbier tranche, à sa manière ; tout d'abord en faisant de Morelly un précepteur, et en passant sous silence la question du lieu de naissance ; ensuite, Barbier se fonde sur la lecture des textes pour nier l'existence des deux auteurs, dont il parlait, en 1805, d'après *La France Littéraire ;* dans l'intervalle qui sépare l'article du *Magasin...* de celui du *Dictionnaire des Anonymes,* il a élargi ses lectures de l'œuvre de Morelly, puisqu'il allègue une note du *Prince* pour rattacher cet ouvrage aux deux *Essais* pédagogiques. Enfin, on retiendra deux détails : la *Physique* est passée sous silence et l'observation de la présentation matérielle du *Prince,* de la *Basiliade* et du *Code* a permis, au bibliothécaire de l'Empereur de conclure que ces trois livres venaient de Hollande.

Si l'on admet, que, dans une certaine mesure, l'Idéologie s'exprime par la plume de Barbier, on peut dire qu'elle apporte dans la question Morelly, plus que de la sérénité, de la méthode ; et c'était la meilleure réponse à faire à tous ceux, étourdis et de mauvaise foi, qui s'obstinaient à instruire sur des mythes le procès des Lumières.

*

C'est donc par suite du malentendu, par lequel il est attribué à Diderot, que le *Code* a pu être impliqué dans le procès intenté aux Lumières, après la chute de Robespierre ; et les circonstances historiques n'ont été finalement qu'accessoires. Non seulement, le texte même du *Code,* une fois éliminé de l'œuvre de Diderot, se trouve ou bien ramené à l'utopie littéraire innocente ; ou bien dépouillé de valeur culturelle (88). Mais, Barbier excepté, nul ne s'est soucié du reste de l'œuvre de Morelly. Pour ces deux raisons, de La Harpe à Villemain ce texte est illisible, cette pensée n'a pas encore reçu son éclairage, à dire vrai Morelly n'existe pas. Comment se fait-il qu'il renaisse une seconde fois ? C'est qu'au cours de la période où se fait la découverte du Socialisme, période que j'aborde maintenant, un nouveau déchiffrement de Morelly devient possible, à cause des révolutions, qui se succèdent de 1830 à 1848. Morelly, sous son nom, est reconnu, plus ou moins, pour l'auteur d'une œuvre ; il conquiert, alors, un sens dans la nouvelle culture qui se développe avec le processus historique. En découvrant le Socialisme, les acteurs de cette découverte découvrent en Morelly un précurseur du Socialisme.

Caché dans l'ombre que fait le Babouvisme, Morelly est à peine perceptible chez un penseur social comme d'Argenson ; en 1840, il sort de l'obscurité grâce à Cabet, Dezamy, Villegardelle et, du premier aux autres, la lumière est de plus en plus vive, qui baigne non seulement le *Code* mais presque toute l'œuvre. Ancêtre du Socialisme des années 1840 pour les uns ; Morelly, pour Villegardelle, est surtout le prophète d'une histoire à venir.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) *Traité des richesses, contenant l'analyse de l'usage des richesses en général et de leur valeur...,* Londres, et se vend à Lausanne en Suisse chez Fr. Grasser et Cie, 1781 ; t. I, p. 7, note e ; t. II, 124-125, note n' sur le Pérou. Isnard est farouche partisan de la propriété : I, XIV ; s'il est anti-colbertiste, c'est que le colbertisme menaçait la propriété, I, XIII ; il critique aussi la *Dixme* de Vauban : II, 28-29. - A. Lichtenberger a cru devoir rapprocher Isnard de Morelly : *Socialisme au XVIII[e] siècle,* p. 113, note 4.

(2) *La Pensée révolutionnaire, 1780-1799,* présentée par J. Godechot, Paris, Colin, coll. U, 1964, p. 158, p. 387. - voir aussi : Michelet, *Histoire de la Révolution :* en 1791, Isnard, avec Fauchet et Antonelle sévit contre les émigrés et le clergé.

(3) Les références seront faites à la 5[e] édition, Paris, Méquignon, 1812, 4 vol. La première édition de 1781-5 était de 3 volumes ; les deux suivants parurent en 1788. - Sur Barruel, cf. G. Chinard, *Code,* 1950, p. 107.

(4) *Lettres Helviennes...,* IV, 239.

(5) *Ibid.,* IV, 245-246.

(6) *Ibid.,* IV, 251. Les observations du Provincial renchérissent :

« Que ces moyens, auxquels se réduisent toutes les ressources de nos philosophes modernes, pour établir l'empire de la vertu, prouvent bien l'impuissance et la nullité de leur école ! » (p. 252).

(7) *Ibid.,* III, 384-385, en note.

(8) *Ibid.,* III, 379. Il va de soi que Barruel tient le *Code* pour l'œuvre de Diderot : cf. III, 20-21 ; III, 160 etc. - Voici la liste des allusions au *Code* dans les *Helviennes* : II, 27 : l'univers ne révèle pas l'existence de Dieu. II, 263 : la société est un automate. III, 20-21 : absurdité de la morale vulgaire. III, 122 : il n'y a point de crime aux yeux de la divinité. III, 153 : pas d'idées innées. III, 160 : la morale est partout la même. III, 213 : il faut tout rapporter à soi. IV, 204, 206 : Dieu ne punit pas. IV, 302 : liste de livres sur le thème *Code, système, nature.*

(9) *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie. Ouvrage fait pour servir à l'éducation des Enfans de S.A.A. Monseigneur le Duc d'Orléans, et dans lequel on expose et l'on réfute les principes des prétendus Philosophes.* Les citations seront faites d'après la 2[e] édition de 1787 : Orléans, Couret de Villeneuve ; Paris, Cuchet. - La *Préface* de cette édition nous apprend que, dès 1786, le manuscrit a été lu au Duc de Chartres, futur roi des Français ; que la première édition, débitée en quinze jours, n'eut d'écho dans la presse (*Journal de Paris)* que le 21 avril 1787, au cours de l'impression de la 2[e] édition.

(10) A. Laborde, *L'œuvre de Mme de Genlis,* Paris, Nizet, 1966, p. 30.

(11) Sur le prix Montyon, voir : A. Laborde, *op. cit.*, p. 31. L'emploi du mot *prôneur* est peut-être la première forme prise par le mythe du « complot » philosophique. Dans la *Religion considérée...*, « le complot » est évoqué (*Préface*, et p. 188) ; la secte des philosophes est une cabale littéraire dont les membres se gratifient de « louanges réciproques (*ibid.*, p. 226-27). Les *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* de Barruel (1re éd. 1797) ont une nouvelle édition en 1818-1819 ; cet ouvrage vulgarise le mythe du complot. Madame de Genlis l'utilise dans ses *Dîners du Baron d'Holbach...*, Paris, Trouvé, 1822. Le mot ou l'idée de *prôneur* y occupe une place de choix (p. 11, 105, 114, 171, 312, 409, 411, 453 note 3, 471, etc.). Les philosophes n'ont pas seulement formé un clan littéraire (*Dîners...* p. 337, p. 11), mais une société secrète (p. 149 : « une confrérie comme les francs-maçons » ; p. 368 : allusion aux sociétés secrètes allemandes ; p. 454 : « comités secrets »). Un peu plus tard, en mai 1824, *Le Mémorial Catholique* fait grand bruit autour des sociétés secrètes : t. I, p. 294 et *sq.* ; p. 37, 89, 126, 188, etc.

(12) A. Laborde, *op. cit.*, p. 31.

(13) *Journal de Paris*, 6 avril 1782, p. 382-3 : « S'ils étaient [les gens de lettres] plus répandus, ils perdraient bientôt ces petits défauts [...] loin de porter la gêne dans la société, ils en feraient les délices. » Mme de Genlis cite, pour se justifier, un texte de *Adèle et Théodore*. La polémique sur les gens de lettres se poursuit par un poème de De Piis : *Journal de Paris* :

« Gens de Lettres, voyez le monde
« Gens du monde, soyez lettrés.

(22 août 1782, n° 234, p. 955, col. 1) - De Piis appartient au Comte d'Artois, il ne peut pas ne pas connaître Mme de Genlis.

(14) Le duc d'Orléans, en 1788, est le futur Philippe-Egalité (son père mort en 1785 - veuf de sa première femme : Louise-Henriette de Bourbon-Conti avait épousé, en 1773, Madame de Montesson, la tante par alliance de Madame de Genlis). C'est à la mère du futur Philippe-Egalité, alors qu'elle était duchesse de Chartres, que Morelly dédia la *Physique de la Beauté*, en 1748.

(15) *La Religion... Préface*, p. IV ; p. 161, note 1 ; 251, *Vie de Turgot*. - Madame de Genlis pouvait s'en prendre à Diderot, même si elle le croyait l'auteur du *Code*, puisqu'il était mort depuis le 31 juillet 1784.

(16) C'est le cas pour la *Vie de Turgot : Religion...*, p. 251 et *sq.*

(17) Ainsi, le chap. 1 groupe les thèses « philosophiques » sur Dieu et l'immortalité de l'âme ; le chap. 6 traite du péché originel ; les chapitres 10 et 19 du culte et des vertus chrétiennes. Les *Helviennes* de Barruel, pour une part, ont la même structure. Sur l'ensemble de la *Religion...*, cf. A. Laborde, *op. cit.*, p. 161-167.

(18) *La Religion...*, p. 157.

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*

(21) *Code*, 1953 : p. 81 ; *Code*, 1950 : p. 220.

(22) *Ibid.*

(23) *La Religion...*, p. 161.

(24) *Ibid.*, p. 180-181.

(25) *Ibid.*, p. 337-338.

(26) *Ibid.*, p. 161, note d.

(27) Diderot est nommé par Madame de Genlis : p. 153 ; Voltaire, p. 220. - On trouve une amusante allusion à la *Religion considérée...* chez Louvet ; cf. *Romanciers du dix-huitième siècle*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1965 ; t. II, 820 ; le texte que cite Louvet est extrait du ch. XIII, de la *Religion*, p. 180-81. Sur la question du danger représenté par les laquais, à la veille de la Révolution et pendant la Révolution, cf. La Harpe : *Le Fanatisme...*, 1796, in *O.C.*, éd. Slatkine, t. V, 530-31 ; M. Molé, *Souvenirs d'un témoin de la révolution et de l'empire*, Genève, 1943, p. 39-40.

(28) *Les Dîners du baron d'Holbach, dans lesquels se trouvent rassemblés sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du 18e siècle*, Paris, Trouvé, 1822. Les allusions au Code se trouvent p. 354 et p. 360.

(29) Les renvois à l'œuvre de La Harpe seront faits soit dans l'édition Didot de 1853 : *Cours de Littérature ancienne et moderne suivi du tableau de la Littérature au XIXe siècle par Chénier et du tableau de la Littérature au XVIe siècle par M. Saint-Marc Girardin et M. Philarète Chasles*, Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie, 1863, 3 vol. (Cette édition sera désignée sous le sigle : *Cours...* Didot 1863) ; soit dans l'édition Agasse. an XIII (1805) : *Lycée ou Cours de Littérature Ancienne et Moderne* 17 vol. (16 tomes, le tome XVI est en deux parties). *La Philosophie du Dix-huitième siècle* se trouve dans les tomes XV et XVI - 1re partie. (Cette édition sera désignée sous le sigle : *Lycée...* An XIII). Enfin dans certains cas, on fera référence à l'édition des *Œuvres* de La Harpe, Slatkine Reprints, Genève, 1968 ; 16 vol. (Cette édition sera désignée sous le sigle « Slatkine », suivi du tome et de la page).

Le Cours sur *La Philosophie du XVIIe siècle* s'ouvre le 1er décembre 1796, pour la rentrée du Lycée républicain, par un discours *de l'état des lettres en Europe depuis la fin du siècle qui a suivi celui d'Auguste* (Paris, Migneret), cf. *Journal de Paris, Lettre d'un abonné aux Rédacteurs* le 2 janvier 1797, p. 413.

(30) Dans les milieux « philosophes », l'ouvrage de Madame de Genlis avait été fraîchement accueilli, cf. A. Laborde, *op. cit.*, p. 33 ; quant aux *Helviennes*, qui s'en prennent si souvent à Voltaire et à Helvétius, elles durent retenir l'attention de La Harpe, en 1788, lorsqu'il fait la critique de *De l'Esprit*.

(31) Sur les relations entre la Harpe et Madame de Genlis, cf. Alice M. Laborde ! *L'Œuvre de Madame de Genlis* ; Paris, Nizet, 1966 ; p. 28, p. 31, p. 140, p. 143. - M. J. Chénier, dans son *Tableau de la Littérature Française...* (publié en 1810), rappelle, avec bien de l'esprit l'estime qu'avait La Harpe pour Madame de Genlis.

(32) Par exemple : « On diroit que les filles de joie ont toutes lu Helvétius » (III, 385) ; II, 3 ; il tient une bonne place dans les polémiques sur la pudeur et les vertus, en général : III, 38-134.

La Harpe sait parler du style, du ton d'Helvétius dans *De l'Esprit* d'une manière qui montre que ce livre a exercé sur lui une sorte de fascination (*Lycée*, An XIII ; t. XV, 330-34 ; 487, note 1 ; 492).

(33) *Gnostiques de la Révolution*, Textes choisis par A. Tanner, collect. *Le Cri de la France*, Egloff, Paris, 1946 ; t. I, *Claude de Saint-Martin*, p. 252. - Il n'est pas inutile de savoir que Lenoir-Laroche, qui reproche à La Harpe ses palinodies (Slatkine ; t. V, 581, note), était un familier de Cl. de Saint-Martin, qui mourut chez lui, en 1803 : *Rev. des Sc. Hum.*, janv.-mars 1964, p. 35 : L. Cellier, « Présence de Saint-Martin » ; dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe*, Chateaubriand écrit à ce sujet : « il [Cl. de Saint-Martin] courut mourir dans le jardin de M. Lenoir-Laroche... » (*Mémoires*... éd. par M. Levaillant, Paris, Flammarion, 1948 ; t. II, p. 59). Lenoir-Laroche est signalé, par A. Viatte (*Sources occultes du Romantisme*..., Paris, Champion, 1928 ; t. II, p. 137 et p. 187), comme martiniste. Sur sa femme, cf. Viatte, *Sources*..., II, 263.

Lenoir-Laroche fut de ceux qui sont toujours du côté de la majorité : « qui, alors [en 1789] et depuis, lui sembla toujours indiquer la puissance et la force » (*Biographie des lieutenants généraux... de la Police et de ses principaux agents*, Paris, chez l'auteur-éditeur, 1829, par M.B. Saint-Edme, p. 279).Il fut ministre de la Police durant vingt jours (6-26 juillet 1797) et fut remercié pour avoir manqué d'énergie (cf. *Biographie*, p. 280 et p. 521). Sur le mythe de la Révolution véhiculé par Cl. de Saint-Martin, cf. Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations*, 1789-1970 ; Paris, Flammarion, coll. Questions d'histoire, 1970, p. 20-21.

(34) *Ibid.*, cf. A. Viatte, *Sources occultes*..., I, 282-283 et note 6 p. 283.

(35) Slatkine, t. V, p. 489-490, note 1. - C'est la thèse que Saint-Martin partage avec J. de Maistre : « ... de tout temps les peuples servent alternativement de moyens à l'accomplissement du grand-œuvre de la Providence, selon leurs crimes, comme selon leurs vertus [...]. Avec un pareil bandeau sur les yeux... [nos ennemis] n'ont pas vu qu'aucune force humaine toute seule n'eût pu opérer tous ces faits prodigieux qui s'accumulent journellement devant nous, parce qu'aucune pensée humaine toute seule n'eût pu en concevoir le projet : ils n'ont pas vu que les agents mêmes de notre révolution l'ont commencée sans avoir de plan établi, et qu'ils sont arrivés à des résultats sur lesquels ils n'avaient sûrement pas compté. Mon plan est de la caractériser [la Révolution] par l'examen de sa langue [...] de montrer l'établissement, la consécration légale de cette langue, comme un événement unique, un scandale inouï dans l'univers, et absolument inexplicable autrement que par la vengeance divine. » *Gnostiques*..., 7. II, 174 et 198. A. Viatte, *op. cit.*, I, 279-282 ; A. Viatte cite, d'autre part, une lettre de Gombault, du 10 mai 1786 (sic) [1791 ?], où le thème providentialiste est développé : *ibid.*, I, 322-323. - cf. aussi, A. Gérard, *La Révolution française*..., *op. cit.*, p. 21. - Le thème providentialiste est dans *Lycée*, An XIII, t. XV, p. 62, 56, 134 (*Philosophie du XVIII[e] siècle*).

(36) Voici quelques références à l'œuvre de La Harpe, relatives au sens théologique des événements révolutionnaires : *Fanatisme*..., Slatkine, t. V, 511 ; 482, note ; t. XVI ; 34, 101, 7. Comparer avec : *Gnostiques*..., t. II, 206-9 ; Viatte, I, 279 ; 324-5 ; 199-200.

(37) Dans ses *Souvenirs*..., p. 71, 301, M. Molé a laissé un amusant croquis de cette rentrée.

(38) *Ibid.*, p. 72. - Dès 1797, dans l'*Introduction* au recueil des *Œuvres* de Du Marsais, l'éditeur présentait La Harpe comme celui qui « a descendu jusqu'au rôle impie de dévôt » (*Œuvres de du Marsais*, Paris, Pougin, 1797, An V, *Avis des Editeurs*, t. I, p. XXIII). Dans sa *Religion de Voltaire*, P. Pomeau écrit : « il a eu peur et il a cru » (p. 454). Au moment du Concordat, le Premier Consul, par l'organe du *Moniteur*, présente La Harpe comme un *vieillard imbécile ;* c'est que le pouvoir politique veut se concilier les « philosophes », dont La Harpe est la bête noire (cf. M. Molé, *Souvenirs*..., p. 160).

(39) La « foi » de La Harpe, telle qu'elle se manifeste, en décembre 1796, dans le *Discours prononcé [...] à l'ouverture du Lycée Républicain*, peut être expliquée aussi par la mode. Voici en quels termes le *Journal de Paris* parle de cette rentrée :

« Ce qui a surtout frappé dans ce discours, ce qui même est devenu l'objet de la critique, c'est la manière dont Laharpe parle en faveur de la religion. Ce reproche peut étonner, dans un moment où l'athéisme étant accusé d'avoir tant contribué aux malheurs de notre révolution, il est devenu à la mode de le combattre, comme autrefois de le répandre » (n° 96 p. 385, col. 2).

Le 8 janvier 1797, le *Journal de Paris* annonce *La Religion vengée* du Cardinal de Bernis ; le 10 janvier, *La Renaissance de la Religion en France*, poème en quatre chants et en prose de N. Maréchal. On se souvient que 1796 est l'année de la publication de la *Théorie du pouvoir politique et religieux* et des *Considérations sur la France*, ces deux livres et le *Génie du christianisme* « préparent et annoncent le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence* » (cf. Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Colin, 1966 ; p. 57). Sur cette *mode* religieuse, cf. M. Régaldo, « La Décade et les Philosophes », *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970, p. 125-127.

(40) A. Viatte, *Sources*..., I, 248-251 : l'évêque constitutionnel P. Pontard ; p. 279, au début de la révolution, Saint-Martin « approuve les révolutionnaires ». *La lettre à un ami sur la Révolution française*, de 1795, contient encore des passages qui approuvent la politique républicaine ; cf. *Gnostiques*..., *op. cit. ;* I, 209 :

« Aussi l'œil philosophique goûte un secret plaisir de voir notre gouvernement faire tourner comme de lui-même l'institution nationale du côté des mœurs, [...] la raison vers un Etre suprême... ».

(41) A. Viatte, *ibid. ;* I, 261-266 : Bonneville.

(42) Pour la réaction anti-jacobine : cf. A. Soboul, *Précis Historique de la Révolution française*, Paris, Editions Sociales, 1962 ; p. 353-355. Sur la « jeunesse dorée de Fréron » : cf. M. Molé, *Souvenirs*... (p. 58-59).

(43) J. Kitchin, *op. cit.* (cf. note 63), p. 124, p. 126. - J. Garat n'a pas manqué dans ses

Mémoires Historiques... d'en évoquer la signification : *op. cit.*, t. II, p. 360-61. Les notes de Molé, ici encore, ne sont pas sans intérêt (p. 54).

(44) Slatkine ; t. V, p. 580 ; on trouvera l'une des conférences de La Harpe, dans *Cours...* Didot, 1863 ; t. I, p. 295-310.

(45) A. Soboul, *op. cit.*, p. 380. - La Harpe et Boissy d'Anglas ont correspondu ensemble : cf. V. Giraud, *R.H.L.F.*, 1938 : « Les derniers jours et la mort de Voltaire : lettres inédites de La Harpe à Boissy d'Anglas ». La première lettre qu'échangèrent La Harpe et Boissy d'Anglas est du 1er sept. 1777 ; la correspondance dura jusqu'en 1802. Cf. Slatkine ; t. V, p. 453 ; éloge de Boissy.

La constitution votée le 24 juin 1793, garantissait la propriété des nouveaux enrichis et cela malgré les protestations de quelques représentants des classes pauvres : cf. A. Soboul, *op. cit.*, p. 265. En janvier-février 1793, Varlet publie la *Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social.*

(46) *Lycée*, An XIII, t. XV, p. 17. - Molé porte un jugement favorable sur le Cours de 1797, mais parce qu'il se place à un point de vue très particulier.

« Ces assemblées me plaisaient extrêmement. J'y voyais beaucoup de jolies femmes, de jeunes gens de la meilleure compagnie, des hommes célèbres dans la Révolution, des émigrés rentrés, enfin des savants et des gens de lettres. » (*op. cit.*, p. 72).

(47) *Ibid.*, t. XVI-1, p. 170-71. - « les conjurés furent transférés à Vendôme dans des cages grillées, leurs femmes, dont celle de Babeuf et son fils aîné, suivent à pied le convoi. » (A. Soboul, *op. cit.*, p. 415). Le procès dura de la fin février au 26 mai 1797.

(48) Le caractère fragmentaire de la *Philosophie du XVIIIe siècle* est expliqué dans l'*Avis* de l'éditeur (*Lycée...* An XIII ; t. XVI-1, p. I-IV) ; la place que prévoyait La Harpe est indiquée par lui dans l'*Introduction* (*Ibid.*, p. 15-16).

(49) *Lycée...* XVI 1, p. 170.

(50) *Ibid.*, p. 175 ; la note au bas de la page renvoie au *Journal de Paris.* Malgré d'attentives lectures et relectures du *Journal de Paris* pour les années 1796 et 1797, il n'a pu être relevé d'allusion au *Code de la Nature* et aux questions que pose la paternité de cette œuvre. Pour la même période, il ne semble pas non plus que la *Décade* fasse mention du *Code.* Pourtant, E. Dolléans, *Code*, 1910, p. xXII, allègue le *Journal de Paris :* « c'est sur cette édition surtout [*Œuvres* de Diderot, 1773] que La Harpe s'appuie pour maintenir contre le *Journal de Paris* l'attribution à Diderot ». Voir : D. Diderot, *Correspondance*, p.p. S. Roth, Paris, éd. de Minuit, 1963, t. X, p. 61, lettre du 24 mai 1770 ; Diderot à son frère l'abbé ; il déclare tout ignorer du *Code de la nature*, qu'on lui attribue. Voir aussi : *ibid*, t. XIII, p. 149 : Grimm proteste contre l'édition de 1773 des *Œuvres* de Diderot par M. M. Rey.

(51) *Lycée*, An XIII, t. XVI-1re partie, p. 171 ; p. 211. On sait que les accusés se réclament de Diderot qu'ils croient auteur du *Code :* cf. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme...*, Paris, chez l'auteur, 1884, 2 vol. ; t. II, 52-60.

(52(*Lycée*, An XIII, t. XVI-1re partie, p. 237 ; p. 294-5.

(53) *Lycée, op. cit.*, XVI-1re partie, p. 243 et *sq. ; Religion Vengée...*, t. XVI, lettre XVI.

(54) *Religion Vengée...*, p. 194, *sq. - Lycée*, p. 236, 274, 276.

(55) *Lycée*, p. 278.

(56) *Religion Vengée...*, début de la lettre 14 : p. 197 ; cf. aussi, p. 211.

(57) *Religion...*, p. 180.

(58) *Ibid.*, p. 267-8.

(59) *Lycée*, 221, 230, 271-2 ; cf. R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1965 ; p. 558 ; *Introduction*, p. 9 ; cf. *Journal de Paris*, 4 mars 1797, p. 657-8.

(60) *Tribun du Peuple, op. cit.*, II, 121, 122.

(61) R.-N. Coe : *The Fortunes of the Code, loc. cit.*, p. 124 :

« The more important fact remains that a very detailed analysis of the *Code* [...] [was] kept before the public precisely during that period when Morelly might most easily have slipped into oblivion ».

(62) *Ibid.*, p. 121 : « The result of this method of treatment, when it is applied to the *Code*, is that all Morelly's ideas are given in considerable detail in the course of the article, so that, by the end, the reader has almost as clear a picture of Morelly's system as though he had read the *Code* itself. »

(63) *Tribun du Peuple, op. cit.*, II, p. 115 ; n° 36 du 20 frimaire An IV 11 déc. 1795 : *Où en sommes-nous ?*

(64) Marc Régaldo, « La Décade et les philosophes du XVIIIe siècle » ; *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970, p. 119-120.

(65) Paris, Panckouke - Agasse, 1791, 3 vol.

(66) *Œuvres de Denis Diderot...*, Paris, Desray, 1798, t. I, p. IV-V.

(67) Il s'agit d'un article de Fontanes, publié dans la *Clef du Cabinet*, que signale G. Chinard, *Code...* 1950, *op. cit.*, p. 116.

(68) *Le Journal de Paris*, en novembre 1796, p. 233-4, publie, sous le titre *Mélanges*, une étude sur plusieurs ouvrages posthumes de Diderot ; il contribue ainsi à familiariser le grand public avec le philosophe au génie si varié. Avant 1798, il n'existe, selon Barbier, que des éditions « clandestines et imparfaites » des Œuvres de Diderot, cf. *Magasin Encyclopédique*, mai 1805, t. IV, p. 7, note 11.

(69) Dans la 3e édition, 1872, du *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes...* (Paris, Daffis), on trouve, dans le catalogue des travaux d'A.-A. Barbier la mention d'un tirage à part de cette étude sur les erreurs de La Harpe, p. XXI. Sous la cote 69.787, la Bibliothèque Universitaire de Clermont-Ferrand en possède un exemplaire ; il y sera renvoyé.

M. Régaldo, dans « Matériaux pour une bibliographie de l'Idéologie et des idéologues » (*R.A.L.F.*, n° 1, 1970, p. 43, article [54]), signale un in-8° de 1818, contenant l'*Examen...*

(70) M. Régaldo, « La Décade »..., *Dix-huitième siècle* n° 2, 1970, p. 118.
(71) On trouve l'annonce de la publication du *Magasin...*, le 31 mai 1797, dans le *Journal de Paris*, p. 1020, col. 2.
(72) *Ibid.*, p. 7 :... « il devoit donc comparer les informes compilations faites par des libraires aussi avides qu'ignorans, avec cette édition aussi correcte qu'utile par le grand nombre d'excellents morceaux inédits, dont elle est enrichie, et par les notes savantes curieuses et instructives... »
(73) *Ibid.*, p. 8.
(74) *Ibid.*, p. 16.
(75) *Ibid.*, p. 13. Toutes les éditions connues du *Code* (1755, 1758, 1760) contiennent cette apologie de la *Basiliade.*
(76) *Ibid.*, p. 14.
(77) *Ibid.*, p. 15.
(78) *Ibid.*
(79) *Ibid.*, p. 16.
(80) *Ibid.*
(81) A. Viatte, *Sources occultes...*, I, 280, note 3.
(82) *Examen...*, p. 16.
(83) *Ibid.*, p. 17.
(84) *Ibid,*
(85) *Dictionnaire...*, 3[e] édit., p. X. - Les conditions dans lesquelles Barbier a travaillé sont précisées dans le *Discours préliminaire de la première édition...* (t. I, 3[e] éd., p. XXIX-XLV) : ses sources sont indiquées, entre autres, p. XXXI ; la *Notice Biographique* par Louis Barbier fils aîné (t. I, 3[e] éd., p. V-XX) décrit la carrière d'A.-A. Barbier. L'ensemble des travaux d'A.-A. Barbier est inventorié, p. xX-XXVII : *Liste des ouvrages de M. Barbier.*
(86)*Dictionnaire...*, t. I, p. 625.
(87) Cf. *supra*, 1[e] partie, ch. I § 1 : *Morelly et Vitry-le-François.*
(88) *Cours de littérature française*, par M. Villemain ; *Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle*, Paris, Didier, 1852, 4 vol. nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée : Morelly n'apparaît pas. Pas davantage dans : Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'Histoire de la Philosophie au XVIII[e] siècle ;* Paris, de Ladrange, 1858.
Notons, qu'après 1828, A.-F. Villemain est libéral, cf. P. Gerbod, *La condition universitaire en France au XIX[e] siècle*, Paris, P.U.F., 1966, p. 18-19.

CHAPITRE II

LA DÉCOUVERTE DU SOCIALISME 1820-1848

> « C'est seulement entre 1800 et 1850 que les hommes ont pris conscience de leur entrée commune dans un nouveau système d'action sur la matière. Comme toujours, la découverte en a été faite simultanément dans tous les domaines. »
>
> Pierre FRANCASTEL
> *Art et Technique*, Paris, Gonthier, coll. Médiations, 1956, p. 20

Karl Mannheim a signalé l'existence des phénomènes de métamorphoses au cours desquels l'humanité fait ses découvertes culturelles :

> « Ce n'est pas le processus historique qui produit des idées, c'est seulement la découverte des idées, leur expansion et « l'éclairage » projeté sur elles qui en font des forces historiques. » (1).

Plus loin, complétant sa pensée, il indique les liens du processus historique de la culture avec la *nécessité* du processus social :

> « Les idées, les formes de pensée et les énergies psychiques se maintiennent et se transforment en étroite liaison avec les forces sociales. Ce n'est jamais par accident qu'elles apparaissent à des moments donnés dans le processus social. » (2).

Nous allons, en effet, nous apercevoir que l'œuvre de Morelly est inséparable de « l'éclairage » qui en fit une force historique et une valeur culturelle. Les formules qu'utilise K. Mannheim, nous permettent de comprendre comment les idées de Morelly ne sont devenues utilisables et *lisibles*, comment elles n'ont pu « apparaître » qu'à un moment précis de l'histoire sociale ; moment, qui ne pouvait pas être celui de leur première apparition. Ecrivain de dernière catégorie, du temps où il était *illisible*, Morelly, pendant un court moment, celui de la découverte du Socialisme, va devenir un génie. On est, à juste titre, persuadé « que les grands écrivains sont plus profondément représentatifs de leur temps que les *minores* »... (3). Ils nous permettent, en effet, d'apprécier la pensée commune d'une époque ; mais, les *mino-*

res révèlent l'existence de certaines anomalies de sensibilité, dont la signification est souvent surprenante. Et ces *minores*, en véhiculant les réminiscences du passé, ses hantises, portent aussi les promesses des temps à venir (4). A de tels écrivains, on s'est intéressé, certes, par goût de l'inédit et par une fantaisie de curiosité (5) ; aujourd'hui, ils arrêtent les chercheurs, parce qu'ils contribuent, et particulièrement les *minores* du XVIII[e] siècle, à procurer les lumières indispensables que réclament les historiens (6). Et, s'agissant de Morelly, l'étude de sa survie et des mythes successifs, dont elle est faite, montrera de façon assez nette dans quelle mesure l'appréciation portée habituellement sur les *minores* doit être révisée.

1. NAISSANCE D'UN VOCABULAIRE : LES MOTS « COMMUNISTE » ET « SOCIALISTE » (7).

La plus vieille notion, en matière de réforme sociale, est celle de *commun*, qui est, par exemple, chez Gauchat, et celle de communauté, qui se trouve chez Rétif, en 1782 (8). Cette notion reçoit un premier contenu politique précis avec Cabet, dès 1833, et, vers 1838, on a noté un communisme babouviste en milieu ouvrier ; en 1840, en tout cas, le mot *communiste* renvoie sans aucun doute au vocabulaire icarien (9). Les choses changent, en mai 1841, lorsque Fr. Engels oppose *socialisme*, sujet de causerie bourgeoise, à *communisme*, terme désignant proprement le mouvement ouvrier. L'année suivante, en 1842, le *communisme* est déjà le « spectre », qui hante l'Europe ; même « spectre », dans l'article *Communismus* du supplément au *Staatslexikon* de 1846. Ce qui fournira à Marx et Engels le thème de la célèbre première phrase de leur manifeste de fin 1847 : « Un spectre hante l'Europe »...

En 1842, en France, dans le *Populaire* de Cabet, à la date du 27 février, Proudhon salue, dans les communistes français, « le plus ancien élément » de la philosophie sociale ou socialiste (10) ; mais, en 1846, dans son *Système des contradictions... ou Philosophie de la misère*, le communisme signifie l'utopie de la communauté, c'est le vieux sens, et particulièrement celui de Cabet ; Morelly étant nommé comme l'un des grands maîtres de ce communisme utopique (11). Du reste, les communistes français d'avril 1848 paraissent ne pas s'être du tout intéressés au *Manifeste*... paru en janvier, à Londres ; les ouvriers Duval et Lefuel, partisans de Cabet, restent pacifiques et rêvent obstinément de rallier à leur cause Lamartine et Lamennais (12). Après la répression de juin 1848, *communiste* est devenu synonyme de terreur, comme on le voit dans un texte de Sudre, écrit dans cette circonstance (13). Ce sens épouvantable, *communiste* le gardera assez longtemps, puisqu'en 1876, dans un compte rendu du roman russe *Que faire ?*, dont Lénine reprendra le titre à son compte, on lit que « la vie naturelle [expression désignant le radicalisme moral du nihilisme russe], c'est le communisme hardiment poussé jusqu'à ses dernières conséquences. » (14). Mais, en 1909, un authentique marxiste, antiproudhonnien, Ch. Rappoport, dans un article du journal *Le Socialisme*, de février 1909, écrit :

> « Aujourd'hui socialisme, collectivisme, communisme sont des termes équivalents, sinon identiques. » (15).

On peut conclure qu'en un peu plus de cinquante ans, *communiste* est passé du sens d'utopiste à celui de *socialiste*, après avoir désigné pendant près de trente ans les *desperados* de la révolution.

L'histoire du mot *socialiste*, bien que parallèle à celle du mot *communiste*, est plus complexe. Une étude précise a été publiée sur ce sujet dans les *Cahiers de Lexicologie*, à la suite du Colloque de l'E.N.S. de Saint-Cloud, du 26 au 28 avril 1968 (16). On y voit comment le mot *socialiste* évolue, à

partir de 1765, depuis son sens, en Italie, de « conservatisme bienveillant et éclairé », qu'il conserve en Angleterre, avec Owen (17), jusqu'au sens particulier qu'il prend, par opposition à celui d'*individualisme*, dans un article de *Semeur*, le 23 novembre 1831 (18). On retrouve, du reste, cette opposition, en 1835, lorsque L. Reybaud rédige ses premières *Etudes sur les réformateurs*... (19) ; en 1841, la *Revue Indépendante* publie un texte où l'*Individualisme* est opposé au *Socialisme*, synonyme de tyrannie (20). Proudhon, quant à lui, dans une lettre du 2 janvier 1842, utilise le mot *socialiste* pour désigner la science de l'économie politique ; en 1846, socialisme, communisme, économie politique expriment, à ses yeux, les mêmes illusions, la même utopie (21). V. Hugo, préparant le plan de ses *Contemplations*, envisage de faire une place au concept de *Socialisme*, comme « philosophie de la nature » (22), mais, dans son *Cours Familier*, Lamartine écrit que Fénelon ne fut pas un « politique » : « il était ce que nous appelons *socialiste*, c'est-à-dire, poète du paradoxe, fabuliste de la société » ; ailleurs les socialistes sont qualifiés d'« insurgés contre la nature » (23).

La plus grande confusion règne donc, dans les esprits ; il est même aventureux d'essayer d'y voir clair, on risquerait de créer ainsi une réalité qui n'a jamais existé. Toutefois, il semble que *socialiste* a permis de ne pas dire *communiste* ; mais, surtout, et c'est à Thiers qu'en revient l'honneur, *socialisme* et *socialiste* disjoints de *communiste* et *communisme*, ont permis de récupérer, au bénéfice du bon fonctionnement des institutions politiques, les vaincus désenchantés de 1848 (24).

Il résulte de tout cela que Morelly, son *Code*, sa pensée sociale ne seront que des éléments, parmi d'autres, d'un immense jeu de puzzle, dans lequel certains mots-clefs de la guerre sociale sont manipulés sans lois et selon les besoins. Morelly sera bon-à-tout, « socialiste », « communiste », à la demande.

2. L'AGE D'OR DE L'UTOPIE ET LA GUERRE SOCIALE (1815-1848)

Dans cette période du mythe révolutionnaire, où Alice Gérard a si bien vu « le triomphe du mythe », les circonstances devaient faire qu'en 1840 le *Code* de Morelly obtînt une audience assez large ; elles peuvent se résumer ainsi : coexistence paradoxale d'une renaissance pacifique de l'utopie sociale et permanence de la guerre sociale.

De 1815 à 1830, et même le plus souvent, de 1830 à 1840, l'utopie, en effet, se déploie sereinement (25). Alfred Sudre montre dans un ouvrage souvent cité, que depuis la conspiration des Egaux et « après la vigueur déployée par le gouvernement » dans la répression « des projets des démocrates communistes » (allusion au châtiment de Babeuf et de ses compagnons), le socialisme utopique s'épanouit :

> « L'utopie, chassée de l'ordre politique, se réfugia dans la religion et la science. Elle prit des allures pacifiques, des formes pastorales et innocentes. Elle engendra le système rationnel de M. Owen, les théories sociétaires de Charles Fourier et la religion Saint-simonienne. » (26).

Ainsi, alors que la vie réelle du prolétariat ouvrier, qui est en voie de formation et qui rompt avec les cadres traditionnels du compagnonnage (27), est faite des pires misères et de souffrances sans nombre, et malgré la publication, en 1828, par Buonarroti de la *Conjuration pour l'égalité, dite de Babeuf* (28), qui rappelle à tous la menace, pas si lointaine, du communisme révolutionnaire (29), avant 1840, les ouvrages qui traitent du problème social, dans une perspective de réflexion historique, ne révèlent pas une claire conscience des liens possibles de la pensée « communiste » ou « socialiste » avec les terribles réalités humaines de l'époque. De 1835 à 1838, période de ses premiers travaux sur les « réformateurs », Louis Reybaud voyait dans le

« socialisme » une occupation innocente de l'esprit. Mais, plus tard, dans l'*Avant-Propos*, écrit en 1843, du second volume de ses *Etudes sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*, il écrit :

> « On trouvera, sans doute, que le ton de ce deuxième volume est plus sévère que ne l'était celui du premier, et que je n'ai aujourd'hui que du blâme pour des tentatives auxquelles je n'ai pas refusé naguère des encouragements et des éloges [...]. Je croyais alors ces aberrations sans danger [...]. Sans doute, au premier coup d'œil, ces excursions dans le domaine de l'imagination peuvent être regardées soit comme une diversion innocente, soit comme un exercice utile à la pensée [...]. Cependant quand les chimères prennent trop d'ambition et aspirent à de trop grandes destinées, un autre devoir est tracé aux écrivains, c'est de ramener les esprits au sentiment des réalités et d'assigner des limites à la fantaisie. » (30).

Dans un article de ce même second tome, intitulé *La Société et le Socialisme*, même refus de la littérature « socialiste » (31).

Tantôt, parce qu'il ne soupçonne pas encore l'incidence de la littérature socialiste sur les faits de l'histoire sociale ; tantôt, parce qu'il affirme un peu trop ne pas croire à la réalité des rapports entre la littérature de son temps et la vie intellectuelle de la société, Reybaud n'a pas vraiment découvert le Socialisme. Ce ne sera chose faite pour lui, comme pour ses contemporains, que lorsque les « utopies » lui paraîtront trouver leur prolongement dans la rue et sur les barricades. Pour comprendre que, malgré l'approbation universelle donnée à la répression, la sympathie persiste de 1830 à 1840 à l'égard du communisme et du socialisme, il n'est pas inutile de se rappeler l'explication purement psychologique, que donnait Michel Bakounine, en 1871 :

> « En énorme majorité, les gens vivent en contradiction avec eux-mêmes, et dans de continuels malentendus : ils ne le remarquent généralement pas, jusqu'à ce que quelque événement extraordinaire les retire de leur somnolence habituelle et les force à jeter un coup d'œil sur eux et autour d'eux. » (32).

Les événements de février et de juin 1848 furent précisément de ceux qui forcent à « jeter un coup d'œil » sur soi et autour de soi. Parmi tant d'autres, Lamennais et Lamartine en firent l'expérience. Mais, provisoirement, en attendant juin 1848, et pour reprendre une plaisante clausule de Fr. Engels, dans son *Anti-Dühring*, tout « aboutit comme d'habitude à un harmonieux troula troulala » (33).

Voilà pourquoi la décade 1830-1840, en général, a été vécue comme une « heure heureuse et charmante ». C'est l'expression de Benoît Malon, qui développe ce thème avec allégresse (34).

Si la bourgeoisie, dans son ensemble, si l'opinion publique furent du côté des forces de l'ordre, ce n'est pas seulement pour des motifs économiques ou politiques ou tactiques ; l'échec de la révolution sociale ne provient pas seulement de l'immaturité qu'on voudra bien y percevoir après coup, tout cela est aussi la conséquence, une fois de plus, d'un phénomène d'inertie morale et intellectuelle qui apparaît dans le plus grand nombre. Michel Bakounine, qui avait suivi de près tous les mouvements sociaux depuis son arrivée à Paris, en 1844, a donné une explication de cette fermeture de l'esprit, à certaines époques cruciales :

> « Il y a dans toute association nombreuse, et à plus forte raison dans les associations traditionnelles, historiques, comme les classes, fussent-elles même arrivées à ce point d'être absolument malfaisantes ou contraires à l'intérêt et au droit de tout le monde, un principe de moralité, une religion, une croyance quelconque, sans doute très peu rationnelles, le plus souvent ridicules et, conséquemment, très indispensables de leur existence. » (35).

Cette « condition morale indispensable » à l'existence de la bourgeoisie était une certaine conception de la culture, entendue au sens le plus large, de manière de penser et de vivre ; ce que L. Reybaud appelait en 1842, « l'ordre

des relations humaines ». Cet « ordre », la guerre sociale, pratiquement permanente depuis 1817, en viendra à bout définitivement en 1848 (36). Mais, dès 1840, on sentait la tempête venir. Sans doute, en juin, Proudhon avait lancé sa formule fameuse ; en tout cas, dès janvier, l'*Ami de la Religion* fait état « d'un mouvement de crédulité qui se propage depuis quelque temps, par rapport aux sinistres pronostics dont l'an 40 est le texte » (37). Le 1er septembre 1840, le même journal rend compte de l'ouvrage d'un compilateur avisé, qui profite des inquiétudes de l'opinion publique pour offrir un « oracle pour 1840 et les années suivantes » (38). Ces peurs vagues et périodiques, comme celle de 1832, sont bien connues des historiens (39). Elles ont leur place dans l'ensemble des troubles sociaux, qui n'ont guère cessé depuis les premières années du siècle (40).

Si les masses sont sensibles à l'atmosphère de guerre qui s'étend sur l'ensemble du pays, les sphères intellectuelles réagissent à leur manière. Ainsi, bien que le communisme agraire de l'empire des tsars soit, un peu après 1840, un fait à la fois ancien, complexe et difficile à apprécier, c'est pourtant seulement alors qu'il retient l'attention en Occident. Leroy-Beaulieu en fit la remarque, lorsque, beaucoup plus tard, dans la *Revue des Deux Mondes*, il constatait que la propriété collective des paysans russes avait été découverte par « un gentilhomme westphalien, le baron de Haxthausen [...] au cours de son voyage de 1842-1843 » et il ajoute :

> « L'Europe savante fut justement frappée de rencontrer, dans l'empire aristocratique du Nord, une institution qui semblait en partie réaliser les rêves des utopistes de l'Occident. » (41).

Ainsi, aux environs de 1840, les manifestations toujours renaissantes d'effervescence sociale ont fait de l'antique tradition du rêve communiste une question mise à l'ordre du jour ; il a fallu donner aux mots relativement nouveaux de *communisme* et de *socialisme* un contenu matériel ; ces mots ne pouvant plus être tenus pour des bulles de savon, il a fallu regarder autour de soi ; et, dans cette période, où l'on découvrait ainsi le socialisme comme réalité de la guerre sociale ; au moment même, où Dezamy organise le premier banquet « communiste » (42), Villegardelle « communiste », lui aussi, mais d'obédience fouriériste, s'appuyant sur les travaux de Barbier et de Quérard (43), pouvait mettre en circulation, sous le nom même de Morelly, une publication partielle du *Code* (44). Le succès a dû être suffisant pour que l'année suivante paraisse une seconde édition, complète celle-là et enrichie d'extraits de la *Basiliade*.

3. MORELLY, FOURIÉRISTE SELON VILLEGARDELLE ; L'ÉDITION DE 1840-1841, OU « MORELLUS REDIVIVUS » (45)

Cette édition de 1841, véritable monument historique des études morelliennes, est la plus importante de toutes celles qui ont suivi ; car c'est d'elle que date la naissance de Morelly, pour les socialistes du XIXe siècle ; c'est à elle que se réfèrent les adversaires du mouvement ouvrier. Scientifiquement, elle est d'un intérêt moindre et, de la première version de 1840, elle garde l'allure polémique, malgré les atténuations (46), de ceux qui n'ont pas le pouvoir réel.

La notice d'introduction était la première tentative faite pour rendre justice à l'écrivain, totalement méconnu jusqu'alors :

> « Le seul ouvrage de Diderot qui touche directement aux idées de Morelly, le *Supplément au Voyage de Bougainville*, ne parut que longtemps après le *Code de la Nature* ; il en est de même des principaux écrits de J.-J. Rousseau : l'*Emile*, *Le Contrat Social* et, en général, toutes ces productions du dix-huitième siècle, qui accusent la puissance rénovatrice de cette époque, sont postérieures au chef-d'œuvre de Morelly. Ainsi donc Morelly, placé au début de ce mouve-

ment réformiste, dont 89 est une traduction indécise, en a dès l'abord assigné la direction et les limites extrêmes dans quelques pages écrites avec cette concision rapide donnée aux génies qui peuvent tout résumer, parce qu'ils voient d'assez haut. » (47).

Ces phrases paraissent aujourd'hui à la fois plates et ampoulées ; elles avaient un sens très précis pour les lecteurs de Villegardelle. Depuis sa publication, en 1796, le *Supplément*... de Diderot cause une manière de scandale permanent. L'abbé de Vauxcelles l'a mis en circulation, on ne sait trop pourquoi, par malice sans doute. L'un de ses collaborateurs les plus célèbres, La Harpe, insiste à plusieurs reprises sur le dégoût que lui inspire une œuvre, qu'il classe parmi des « rapsodies que l'auteur lui-même avait craint de publier » (48).

En 1818, l'*Ami de la Religion et du Roi*..., qui s'indigne d'une nouvelle édition de Diderot en 5 volumes in 8°, avec un *Supplément* de pièces inédites, présente, en termes virulents, le *Supplément au Voyage de Bougainville*... (49).

La mesure de la vulgarisation des thèmes du *Supplément*... nous est donnée par l'édition de 1819 des *Nouveaux contes moraux et nouvelles historiques* de Madame de Genlis. Au tome IV, Gertrude, la femme philosophe, c'est-à-dire Madame de Staël, professe que la femme est irrésistiblement poussée vers l'homme, que la constance et la fidélité s'opposent à la Nature et ces « déclamations » viennent après le texte célèbre de Diderot sur les *Femmes*. Au milieu du siècle, dans un ouvrage plus sérieux, J.-J. Thonissen continue une tradition, lorsque, dans *Le Socialisme depuis l'Antiquité jusqu'à la Constitution Française du 14 janvier 1852*, il ne retient de la contribution de Diderot au mouvement des idées que le *Supplément* (50). Ne nous dissimulons pas, du reste, que même aujourd'hui cette œuvre de Diderot ne va pas sans causer quelque embarras à ses exégètes :

> « Le *Supplément*, écrit P. Vernière, ne résume pas sa philosophie [celle de Diderot] : il n'en est qu'un aspect dialectique, ou mieux encore, l'expression poétique et buissonnière. » (51).

Déclarer le *Code de la Nature* en relations directes avec le *Supplément*, c'était donc, en 1840, désigner Morelly à la fureur du grand public ; mais c'était, peut-être aussi, une manière d'exciter la curiosité. Rapprocher le *Code* de l'*Emile* et du *Contrat social*, c'était une seconde manière de provocation.

A. Schinz a magistralement dessiné la courbe du destin de Rousseau ; en particulier, pour cette période de la première moitié du XIXe siècle. Parmi d'autres, Nisard, Saint-Marc Girardin, Lamartine fulminent contre le *Contrat Social*, que le communisme icarien, précisément, exalte et que vénèrent ceux qu'on appelle les *niveleurs*. L'*Emile* est compris dans la réprobation de l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, malgré les efforts de l'école spiritualiste, qui veut mettre en lumière l'apport positif de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*.

Dans son *Socialisme depuis l'Antiquité*..., Thonissen condense cette matière polémique :

> « Au moment où j'écris ces lignes, l'Europe sort d'une crise, sans exemple dans l'histoire [...] ; tous les principes ont été niés ; toutes les erreurs ont eu leur tribune et leur presse ; toutes les passions délétères ont trouvé des apôtres. Eh bien ! parmi ces mille erreurs qui ont retenti, comme autant de menaces de mort, dans les salons des classes supérieures, il n'en est pas une seule qui n'ait été prônée et propagée par l'auteur d'*Emile*. » (52).

Enfin, Villegardelle, non content d'associer Morelly aux plus maudits des ouvrages du XVIIIe siècle, le situe par rapport à ce qu'il appelle le « mouvement réformiste » de 1789. La formule est fade aujourd'hui ; vers 1840, au contraire, elle a une signification subversive. L'évêque de Langres, Mgr Parisis, écrivait, en 1847, qu'il discernait dans les masses populaires :

« Le désir formel, constant, énergique, passionné, de ce que, pour adoucir les formes, on est convenu d'appeler la réforme sociale, et qui n'est autre chose que le vrai et pur communisme. » (53).

Telle était la lumière soufrée, dont Villegardelle auréolait, habilement peut-être, le nom de Morelly.

Lorsqu'il présente le contenu du *Code*, Villegardelle y voit, comme Barbier, un remaniement de la *Basiliade*, inspiré par l'hostilité de la critique, mais aussi sa justification et son apologie (54). Les rapports de l'unité et de l'évolution de la pensée de Morelly ne sont donc pas nettement montrés ; en particulier, il n'aperçoit pas, dans les *Essais*, ou dans *Le Prince*..., les sources de la pensée sociale qui se développe jusqu'au *Code* :

« Avant d'aborder les questions sociales, Morelly s'était déjà exercé sur des matières très diverses : il avait mis au jour, en 1751, l'ouvrage intitulé *Le Prince*, 2 vol. in-12 ; et celui-ci avait été précédé de deux *Essais* sur l'éducation, qui portent le nom de l'auteur... » (55).

Il reconnaît, néanmoins, que, dans l'*Essai sur le Cœur Humain*, Morelly « a donné le résultat de ses premières études sur la nature morale de l'homme » (56) ; mais s'il s'y arrête, c'est en raison des « analogies remarquables » qu'il voit dans ce traité « avec l'*Analyse passionnelle* de Charles Fourier » (57). Comme il ajoute que la méthode d'enseignement, préconisée dans l'*Essai sur l'Esprit Humain*, « contient le germe développé » de celle de M. Jacotot (58), on comprend que Villegardelle veut faire de Morelly le précurseur d'une nouvelle manière de définir l'ordre :

« Le désordre n'est donc pas dans les inclinations naturelles de notre esprit ; serait-il dans celles de notre cœur ? Pas davantage ; s'il faut en croire ce passage de l'*Essai sur le Cœur Humain*... » (59).

Une longue citation de l'*Essai sur le Cœur* met en évidence la cohérence de la psychologie humaine fondée tout entière sur la passion générale de l'amour (60). Ni le cœur humain, naturellement ordonné, ni l'unique passion de l'amour n'entraînent de désordres, mais les obstacles qu'on leur oppose, la violence qui leur est faite : « les inclinaisons naturelles » cessent, « où [sic] commence [sic] toute violence » (61). Morelly et Fourier ont fait de la loi d'attraction du monde physique une loi du monde moral (62), « elle se trouve également dans quelques philosophes contemporains de Morelly » (63).

Il y a quelque abus à faire de Morelly un précurseur de la sociologie passionnelle de Fourier, puisque, comme presque tous les moralistes du XVIII[e] siècle, il s'est contenté de célébrer la fonction sociale des passions. Il est vrai, cependant, que l'apologie du cœur humain conduit Morelly, comme plus tard Fourier, après avoir mis en question le désordre social, au projet de reconstruire une société en ordre ; il ne semble pas possible de pousser le parallèle de ces deux socialistes, au-delà de ce point. En vérité, plus que de Morelly ou de Fourier, c'est d'un programme de progrès social, pour 1840-1841, que traite l'éditeur du *Code* ; le cas de l'obscur philosophe du XVIII[e] siècle est une occasion de réveiller les consciences, de rallier les bonnes volontés en les rassurant. En 1841, la violence, plus redoutée peut-être encore qu'un siècle auparavant, doit être conjurée ; communistes et fouriéristes croient aux vertus d'ordre et d'unité : ils sont pacifiques et Villegardelle parle en leur nom.

Aussi, l'intérêt qu'il voit dans le système de Morelly est qu'il y est proposé de trouver une situation « dans laquelle l'homme cesserait d'être méchant en cessant d'être malheureux » (64). C'est pourquoi, dans « la famille nombreuse de réformistes, qui part de Pythagore et se continue par les différentes sectes chrétiennes jusqu'au socialiste anglais Owen » (65), Morelly est celui qui, ayant pris « au sérieux la valeur pratique des principes d'éternelle justice », s'est proposé, « bien avant l'éloquent auteur du *Livre du Peuple*, d'organiser la fraternité » (66).

Se gardant de prononcer le mot de communisme (67), Villegardelle insiste sur le fait que la cité de Morelly est composée de familles réunies « *avant la division du patrimoine* » (68) ; que « l'unité indivisible du fond et de la demeure commune » doit être maintenue (69). La nécessité de réunir des familles « en nombre suffisant », sur un terrain « suffisant pour nourrir les familles qui l'habitent », et, particulièrement, le nombre de « MILLE *personnes au moins* » (70), tout cela est familier aux lecteurs de 1840, qui se sont intéressés au fouriérisme ; Morelly se contentait de dire dans une note de sa *Basiliade* :

> « Mille hommes, ou tel nombre que l'on voudra [...], se trouvent habitants d'une Terre suffisante pour les nourrir. » (71).

C'est contre le mythe saint-simonien des « capacités », que Villegardelle utilise des formules, dans lesquelles il condense la théorie économique de la cité du *Code* : « distribuer les travaux selon les forces, les produits selon les besoins » (72), car les besoins « préexistent à toute capacité et lui survivent » (73). Le capital, traité comme un instrument de travail, « doit rester [...] entre les mains de l'administration » ; le travail ne doit pas être rétribué en argent (74).

Dans la deuxième partie de l'*Analyse raisonnée...*, qu'il a intitulé *La cité morellyste ou communauté volontaire de mille à deux mille personnes d'après la « Basiliade » et le « Code de la Nature »*, Villegardelle développe ce qu'il vient de résumer et ses préoccupations modernes apparaissent plus visiblement encore ; elles font escorte, parfois sans discrétion, à l'ombre de Morelly. Les premières publications de Villegardelle furent, en effet, consacrées à l'organisation de la vie communale contre la centralisation étatique, il voit donc la communauté de Morelly dans cette lumière (75) et ce sont les réalités de la France de 1840 qui l'intéressent. Définissant son propre programme d'organisation communale, il dépasse « les opinions des utopistes » et écrit :

> « Aujourd'hui, les habitants de nos communes ne sont réellement en société que sous le rapport religieux et administratif. La communauté d'intérêts n'existe pas pour l'emploi des ressources et la direction des travaux... » (76).

A la fin de son *Analyse...*, Villegardelle, du reste, revient sur le thème de l'unité communale et, cette fois, outre Morelly et Fourier (77), le *Dictionnaire de Jurisprudence* est cité, qui déclare nécessaire que « tout membre d'une communauté ne soit pas attaché à une autre, dont les intérêts sont plus nombreux » (78). La thèse de Villegardelle apparaît alors : à la famille, en voie de dissolution, il faut substituer un « noyau social, réunion presque encyclopédique de tous les travaux » (79), qui ne laisse en dehors de lui ni intérêts ni affections ni plaisirs ; c'est le phalanstère.

Il est inutile de s'appesantir sur les discussions, aujourd'hui lassantes, que Villegardelle nous propose à l'occasion des questions classiques de la répartition du travail, de sa sanction et de la répartition des produits ou des biens. Retenons que beaucoup plus nettement que Morelly, il met en cause la structure familiale traditionnelle, fondée sur le père. Villegardelle nous montre que, dans la famille bourgeoise, l'autorité paternelle fixant par testament la part de chacun des descendants, ces frères dépossédés par le père mettent... « par leur révolte contre cette spoliation anticipée de leurs droits, la société impitoyable dans la nécessité de leur ôter la liberté ou la vie » (80). L'hostilité à l'archétype du père est loin d'être aussi sommaire dans l'œuvre de Morelly ; Villegardelle révèle ainsi ce qu'il met de lui-même, et de son temps, dans sa présentation du *Code* et de son auteur. Il y a mis son fouriérisme (81). Et s'il ne se laisse pas égarer jusqu'à confondre les deux penseurs (82), qui s'opposent sur la conception de la communauté et particulièrement sur la manière de répartir les produits et de rétribuer le travail (83), c'est en fouriériste qu'il s'intéresse à la psychologie des passions, chez Morelly (84), à la sociabilité naturelle, impliquée dans l'*attraction*

morale (85). Dans cet élan de sympathie, qui le porte à la découverte d'un Morelly, frère de Fourier, se trouve le fondement de son admiration pour l'écrivain : il lui reconnait de la « lucidité entraînante » ; l'art d'enchaîner vigoureusement les arguments « qu'il invente et qu'il rajeunit » (86). Le *Code* est animé par la « chaleur du style », l'ordre en est « lumineux » (87) ; il est écrit « avec cette concision rapide donnée aux génies » (88). Digne d'être placé au rang des « écrivains éminents de la France », Morelly n'est resté dans l'obscurité que par l'effet d'une volonté délibérée, de sa part (89).

Plus que le *Code* d'ailleurs, ce sont les deux premiers chants de la *Basiliade* que cite Villegardelle, séduit par le ton libertaire de la description du peuple utopique :

> « Pour peu qu'on tienne au bonheur, on doit désirer un état dans lequel toute contrainte serait inutile, parce que l'obéissance serait l'accomplissement d'un désir. » (90).

La formule est belle ; mais l'original porte : « ... l'obéissance était l'accomplissement d'un désir excité par le zèle » (91). Villegardelle ne transforme-t-il pas, en la réfractant, la pensée de Morelly ? Le verbe passe de l'indicatif au conditionnel, de l'histoire au rêve, du passé au futur incertain. Détaché du religieux enthousiasme que comporte l'expression « excité par le zèle », le substantif « désir » reçoit une énergie poétique qu'il n'est pas certain que Morelly ait voulue.

Il reste vrai que l'essentiel est ressenti : l'optimisme, l'amour de la vie ; l'optimisme économique surtout — illusion ? se demande pourtant Villegardelle (92) — fondé sur la certitude que, par le travail réparti et organisé, « les produits dépassent toujours les besoins » (93). Le ton délicat de cette analyse, mélange d'incertitudes et d'espérances, ne se retrouvera plus dans la suite des éditions du *Code*. Villegardelle parle d'un rêve, il parle de sa lassitude et de son amertume aussi, de son mépris pour les gens d'esprit (94), les hommes d'état insouciants, la presse « pusillanime et inintelligente », « les meneurs sans idées », qui conduisent les peuples à « des changements sans résultats » (95). La beauté de cette *Analyse raisonnée*... tient à ce style de mélancolie et de courage, convenable, semble-t-il, pour saluer le retour du nom de Morelly parmi nous.

Mais l'intérêt capital de l'édition de Villegardelle tient à ceci qu'elle nous permet de dater exactement l'origine de la renaissance de Morelly ; puisque ni Buonarroti ni Voyer d'Argenson n'ont jamais fait allusion au *Code* ou à Morelly, il est nécessaire de conclure que ce sont des milieux fouriéristes qui s'y sont les premiers intéressés ; et leur lecture était évidemment inspirée par les théories du maître.

Environ le même moment, Cabet, à la fois pacifiste et niveleur, et qui fut un proche collaborateur de d'Argenson, en 1830, propose de Morelly la première lecture babouviste.

4. L'« ICARIE » ET MORELLY

L'année avant que Villegardelle publie la première édition du *Code*, dès 1839, circulaient des exemplaires d'un livre, qui avait pour titre *Voyage et Aventures de Lord William Carisdall en Icarie*... ; ce sera le *Voyage en Icarie* de Cabet, qui en est à sa cinquième édition, en 1848 (96). Il s'agit là d'une sorte d'encyclopédie de la tradition utopique, sous-tendue par les souvenirs des révolutions de 1789 et de 1830 et par l'expérience anglaise de l'auteur ; il s'agit aussi d'un chant du cygne de l'utopie : pour la denière fois, s'exprime un optimisme sans ombre, une confiance naïve dans la civilisation de la machine et de la planification. On y trouve la manière didactique et enthousiaste de Saint-Preux, dans ses lettres-documentaires sur Clarens, et

l'annonce de ce qui fera le fond utopique des rêveries industrielles de Jules Verne. Toutes les éditions annoncent, dans la *Préface*, une dernière partie, qui doit indiquer « comment la communauté peut s'établir, comment une grande et vieille Nation peut se transformer en Communauté » (97). Pour étayer la doctrine « communautaire », qui est celle de Cabet (98), on trouve, en effet, dans la seconde partie, sorte de commentaire théorique du récit utopique, une galerie de philosophes, un panthéon, où Morelly figure. On trouve aussi un condensé de six passages extraits du *Code* et à peu près fidèlement cités, mais disposés dans un ordre qui est celui du discours propre à Cabet, sans égards à la cohérence de celui de Morelly. Outrepassant même les libertés coutumières du temps, Cabet propose, comme étant de Morelly, une tirade de quinze lignes qui vient tout droit de Babeuf, où ne se trouvent que cinq expressions du *Code* : « réciprocité des secours » ; le « nécessaire et l'utile » ; « l'agréable » ; trois termes, réunis d'ailleurs, dans le *Code*, qui sont aussi les termes fondamentaux de l'économie sociale de l'Icarie ; le « repos » et « la tranquilité » ; la « possibilité » d'instaurer la communauté des biens (99). Il s'agit donc d'un montage qui est du cru de Cabet, parfumé de mots à la mode, comme *nec plus ultra*, *mieux-être*, *la masse* (100).

C'est indiscutablement un « mythe » babouviste de Morelly que véhicule le *Voyage en Icarie* dans les masses populaires qui lisent :

> « On se figure difficilement l'impression que ce livre produisit sur la classe ouvrière. On l'accueillit avec enthousiasme, et il obtint cinq éditions en quelques mois [Thonissen, ici, se trompe ; il fallait dire en quelques années]. Les ouvriers trop pauvres pour se procurer un exemplaire se réunissent pour l'acheter en commun. On se cotise pour le tirer en loterie. On organise, sous le nom de cours icariens, des réunions nombreuses pour le lire, l'expliquer et le discuter. » (101).

Ainsi donc, le Morelly selon Babeuf que nous avons déjà trouvé bien simpliste, en 1796, ne s'est pas amélioré avec Cabet. Avec Dezamy, beaucoup plus radical que Cabet, la lecture du *Code* se politise davantage encore, tout en se faisant plus sérieuse ; Dezamy relit vraiment Morelly.

5. LE MORELLY DU *CODE DE LA COMMUNAUTÉ* (1840)

Pendant que se débitaient les exemplaires et les éditions du *Voyage en Icarie*, Théodore Dezamy, communiste babouviste, matérialiste — « physiologiste », comme il dit dans son *Code de la Communauté* — (102), dissident du communisme icarien, faisait paraître les feuilles d'une livraison périodique, qui formèrent, en1842, un ouvrage de 292 pages (103). Ce livre, par sa forme, est représentatif de la pédagogie populaire des années 1840 : objections et réponses de catéchisme ; dialogues-débats qui rappellent le *Dictionnaire philosophique*, avec infiniment moins d'esprit, cela s'entend ; catalogue de citations ; exposés doctrinaux ; texte d'une *Constitution communautaire* à l'exemple du *Modèle de législation*... qui termine le *Code*... de Morelly. Dezamy ne manque pas de réfuter Cabet (104), il ne s'en écarte pas pour tout. Comme Cabet, par exemple, il prône la circulation à droite (105) ; comme lui, il décrit la prévention contre le risque d'incendie. Mais, alors que Cabet voit dans l'incendie un accident contre quoi les icariens se prémunissent, Dezamy insiste surtout sur l'incendie causé dans les villes « par le désespoir industriel et la vengeance politique » (106) ; et il invite les philosophes et les politiques, après méditation, à conclure « que le remède, l'unique remède, c'est la communauté égalitaire ! » (107).

Par la manière dont Dezamy se réfère à Morelly, il marque également ce qui le sépare de Cabet. L'auteur de l'*Icarie* n'est pas imprégné par la lecture de l'auteur du *Code* ; dans le *Code de la Communauté* au contraire, Morelly est sans cesse présent. Dès l'*introduction*, une note le situe parmi « ces novateurs courageux » qui ont osé « attaquer dans sa racine l'arbre du mal » (108) ;

Morelly « n'était qu'un homme du peuple, un pauvre maître d'école : on se garda bien de donner de l'éclat à ses ouvrages. La démocratie bourgeoise de l'époque fut plus ardente encore que l'aristocratie à organiser contre son *Code de la Nature* la conspiration du silence, et ce *Code* fut enseveli dans l'oubli. Je crains bien que celui-ci n'éprouve, à certain égard, le même sort » (109). Ici s'exprime une profonde résonance entre deux œuvres, une émouvante fraternité, qu'on chercherait en vain dans l'*Icarie*. Dezamy, du reste, parle de Morelly avec chaleur et respect : il est : « notre grand Morelly » (110) ; ailleurs, il s'adresse à son ombre : « et vous aussi, sage Morelly » (111) ; s'il le place dans ces énumérations rituelles des glorieux ancêtres du communisme, selon l'usage du temps (112), il le détache aussi du peloton des philosophes du XVIIIe siècle (113). Non seulement il cite le *Code*, mais la *Basiliade*, l'*Essai sur le Cœur Humain*. Le texte du *Code* est assez longuement cité cinq fois, avec exactitude (114). La *Basiliade* est généralement traitée avec plus de désinvolture (115).

Mais ce qui révèle que Dezamy eut une familiarité réelle avec le *Code*..., sinon — ce n'était guère possible, en 1840 — avec toute l'œuvre de Morelly, c'est qu'il reprend à son compte, spontanément, certains tours qui sont de Morelly. S'adressant aux débauchés du « vatican et du sacré collège », il leur dit : « Il vous sied bien de provoquer un parallèle entre notre morale future et votre triste morale » (116). Dans le *Code de la Nature*, Morelly mettant en accusation les « Docteurs » en théologie, leur disait : « C'est donc précisément de votre triste Morale »... (117).

Il lui emprunte visiblement et la forme et la place, en fin de livre, du *Modèle de Législation*... (118) et, particulièrement, le titre des lois de l'union des sexes : « pour prévenir toutes discordes et toute débauche » (119). Enfin la *Conclusion* de Dezamy ne diffère presque pas de la conclusion de Morelly (120).

Sans doute, le livre de Dezamy doit à Cabet, à Fourier surtout, et plus loin, à l'abbaye de Thélème (121) d'être une utopie de l'urbanisme et de l'architecture ; de cette architecture qui revendique, pour tous, le droit aux édifices royaux ; aux résidences princières. Mais sans Morelly, Dezamy n'eût pas cru devoir écrire un livre, qui s'intitulât *Code de la Communauté* ; Morelly lui a donné plus qu'un mot, oui, beaucoup plus : l'espoir que le temps de l'utopie était révolu (122). Et cette impatience, pleine d'âpreté, c'est ce que Dezamy a essentiellement transmis du message morellien ; c'est elle qui fonde, dans la perspective de 1840, sa vision babouviste et politisée du *Code*. Toutefois, si Babeuf s'est placé sous le patronage de Diderot-Morelly ; si le babouvisme tardif s'est, par la suite, réclamé du *Code*, ce n'est pas directement par Buonarroti et d'Argenson, mais du fait de circonstances absolument hétérogènes au *Code* et par le biais du mythe révolutionnaire d'ensemble entre 1840 et 1848. Le *Code* n'est pas un ancêtre du babouvisme ; il est certain, et cela seulement, que les babouvistes de 1820 ignoraient Morelly et que ceux de 1840 ont voulu l'arracher aux fouriéristes ; il faut donc considérer comme actuellement incontrôlable ce qu'A. Soboul disait des liens de Morelly avec le babouvisme et le communisme moderne, dans son *Précis de la Révolution Française*.

6. MORELLY CHEZ LES HÉGÉLIENS ALLEMANDS DE PARIS : LE *VORWÄRTS* DE 1844 (123)

Dans ce journal parisien, édité en allemand par Börnstein, se trouvent quelques commentaires et des fragments du *Code*. Lichtenberger en avait signalé l'existence (124) et R. Coe avait regretté de n'avoir pu prendre connaissance de ce texte socialiste (125), qui a été analysé plus récemment par Ch. Rhis (126).

Le 7 et le 11 septembre, *Vorwärts* reproduit, à peu près intégralement, en deux livraisons, quatre paragraphes de la première partie du *Code* : *Erreurs invétérées de la morale vulgaire...* ; *Principes des erreurs des moralistes anciens et modernes...* ; *Causes de la corruption de l'amour-propre* ; *Etat de l'homme au sortir des mains de la nature...*

En dehors de quelques allègements apportés au texte original, on remarque la transformation de la dernière citation ; le *Code* dit :

> « Tout est compassé, tout est pesé, tout est prévu dans le merveilleux *automate* de la société, ses engrainures, ses contrepoids, ses ressorts, ses effets : si l'on y voit contrariété de forces, c'est vacillation sans secousse ou équilibre sans violence, tout y est entraîné, tout y est porté vers un seul but commun. » (127).

Le journal socialiste adapte en ces termes :

> « Alles ist vorgesehen. Jeder findet seinen Gegenstand, jede Kraft ihr Gleichgewicht, jede Leidenschaft die Möglichkeit ihrer Befriedigung — die Natur ist die herrlichste, wunderbarste und vollkommenste Maschine. » (128).

Le journaliste socialiste de 1844 ne recule pas devant le mythe de la Nature-Providence, mais il en gomme les expressions empruntées à l'horlogerie cosmique de Newton où il ne voit que l'allégorie de l'harmonie fouriériste des passions. Enfin, l'*automate* devient la machine de l'ère industrielle. Il y a donc, ici, un glissement général du sens de la pensée de Morelly, provoqué par le besoin d'adapter un langage désuet à une réalité moderne.

Le texte de la notice, qui précède les extraits du *Code*, montre que Morelly est considéré comme un authentique précurseur du communisme moderne et qu'il fut conscient du caractère prématuré de sa pensée sociale. Puis viennent les précisions habituelles sur l'édition de 1773, l'allusion à la *Basiliade* et à Vitry-le-François. Le rédacteur de cette note avait lu Villegardelle et le condensait ; son travail n'a d'intérêt qu'en raison de la diffusion qu'il assure, parmi les intellectuels hégéliens de Paris, à l'œuvre essentielle de Morelly ; il véhicule, en fait, le Morelly romantique, dans sa solitude volontaire et dans son mystère délibéré, que Villegardelle avait magnifiquement campé (129).

7. LA PREMIÈRE ÉDITION DU *CODE DE LA NATURE*, EN ALLEMAND : E.-M. ARNDT, EN 1846 (130)

Nous voici en présence d'un cas unique, dans l'histoire du mythe morellien, puisqu'E.-M. Arndt, qui n'est en rien un zélateur de la révolution sociale, cache difficilement son admiration pour le *Code*, qu'il croit de Diderot. Ce malentendu explique, sans doute en grande partie, l'admiration de Arndt, en raison du prestige de Diderot en Allemagne (131). Il reste cependant que les commentaires d'E.-M. Arndt soulèvent la question de savoir pourquoi un homme d'ordre a choisi de traduire et d'éditer un livre tenu pour « socialiste » ou « communiste », en France ; et pourquoi, surtout, utiliser précisément un tel texte, afin d'étayer un programme de restauration sociale et nationale ? La structure de l'édition fournit les éléments d'une réponse.

Dans sa *Préface (Vorrede)*, en quelques lignes sibyllines et humoristiques, datées de Noël 1845, l'historien allemand annonce que la *Postface (Nachrede)* suffira à justifier la publication du *Code*. Or la *Postface*, qu'Arndt intitule, à la manière de Diderot, *Zugabe (supplément)*, comporte trois volets : c'est le volet central qui est consacré aux réflexions et aux observations inspirées par le *Code*. De ce centre, regardons vers les deux autres parties : la première décrit la monarchie de Louis XIV et de Louis XV. Deux thèmes du *Code* y sont abondamment repris : ces monar-

ques sont des sultans ; leur cour, un harem ; la nation, agenouillée, humiliée, est devenue un pays de femmes.

La troisième partie débute par un tableau de la dissolution européenne *(Ungebundenheit)* et se termine par un acte de foi en la santé de l'homme allemand.

La France, anéantie par la volupté, le mensonge, peuple de valets, a produit, par réaction, le *Code*. Ce livre, dans la mesure où il accuse une société en ruines, est le livre de Arndt ; il sert son idéal politique. Mais, dans la mesure où ce livre propose, comme solution, la chimère de l'égalité et de l'abolition de la propriété, il ne suscite que la réfutation.

Quand même cette réfutation est d'un autre ton, plus digne, que celle du « Quintillien français », ce ne sont encore que lieux communs sans intérêt. Mais, en louant Diderot-Morelly, en analysant ses théories du drame, en appréciant sa générosité, Arndt dévoile ses propres rêves :

> « Dieses Buch bestätigt ganz, was oben [...] gesagt ist, dass er [Diderot-Morelly] durch und durch treu freundlich und hülfreich war [...] ; dass diese Flecken [celles de la boue morale du temps] aber nicht in sein Inneres eindringen konnten. »

Dans les thèses dramatiques de Diderot, Arndt voit l'intention d'en finir avec une littérature de héros juchés sur les hauteurs. Ayant dû lire avec soin le *Code*, puisqu'il l'a traduit, il a pu remarquer que l'apologie de la *Basiliade*, qui, en forme le début, plaide pour une épopée sans mensonges ; Arndt, nostalgique, sait que ce n'est qu'un rêve :

> « Die Idee eines so schönen Traums gleichsam von einem irdischen Paradiese von Freundlichkeit und Gerechtigkeit liegt freilich tiefst in unsern Herzen, liegt gewiss den göttlichen Keimen unser Brust am nächsten, aber [...] wie die Erde einmal ist [...], ist die Ausfürung dieser Idee eine Unmöglichkeit... »

Enfin, Arndt lit, dans le *Code*, la manifestation de la pensée religieuse fondamentale :

> « ... Sein Staat ruht auf Hülfe und Liebe wie auf einem göttliche Urgrunde, und gewinnt dadurch gleichsam einen mystischen und göttlichen Ursprung. »

Arndt, porte-parole de la propriété paysanne — son vocabulaire le prouve — et, pour cette raison, adversaire de la pensée sociale du *Code*, nous donne cependant une très belle lecture de ce livre. C'est qu'il y a « littérature », disait Du Bos, là où se fait « la rencontre de deux âmes » (132). Par quel cheminement Arndt a-t-il été conduit à lire le *Code*, et sans doute aussi la *Basiliade* ? Peut-être le saura-t-on un jour. Dès maintenant, on voit l'importance de la personnalité du lecteur et celle de sa situation historique, lorsqu'il s'agit d'amener un texte à son émergence dans la littérature. Etudier les circonstances, grâce auxquelles le *hasard objectif* de la rencontre d'Ardnt et du *Code* s'est produit, ce serait véritablement faire de l'histoire littéraire, l'histoire de l'humanisation des œuvres.

G. Chinard ne lisait sans doute pas l'allemand ; on peut même se demander s'il a ouvert l'édition Arndt, dont il parle de manière surprenante :

> « Ce *Grundgesetz der Natur* est d'ailleurs précédé [il faut dire suivi] d'une violente attaque contre la corruption des mœurs françaises au XVIII[e] siècle, corruption dont Diderot serait particulièrement responsable. » (133).

Arndt dit expressément que l'âme de Diderot *(sein Inneres)* n'a pas été atteinte par la boue *(Schmutz)* du siècle ; voici plus net encore :

> « Er ist mit seinem graden kindlichen Sinn mitten durch die lügenvolle listige Verdorbenheit hingewandelt und Erbitterung und Hass haben seine Freundlichkeit nimmer getrübt. » (134).

D. Goetz, dont on analysera par la suite l'article de 1955, s'inspirera d'Arndt, sur deux points précis : Morelly ne fut pas, contrairement aux écri-

vains de son époque, *ein Kluger Mensch* (équivaut à : *ce n'était pas un malin*) ; Villegardelle disait à peu près la même chose, visant les journalistes et les professionnels de la politique ; chez Arndt, l'expression *Kluger Mensch* n'existe pas, mais constamment, dans la 1re partie du *Supplément*, l'auteur revient sur le thème que la littérature du siècle de Louis XV est celle de l'*esprit* ; c'est la littérature du badinage, de la dérision, de la moquerie (135). Chez Arndt également, D. Goetz trouvera l'essentiel de l'interprétation du *Code*, comme protestation élevée au nom des pauvres ; voici la page, très belle, qu'on lit dans le *Zugabe* :

> « ... Gott hatte ihm [à Diderot] Herz und Blick so gestellt und er hatte auch wohl solche Eindrücke aus dem Hause seiner sehr ehrenwerthen Ältern in die böse Welt mitgenommen, dass er die Dinge und Menschen immer von unten nach oben sehen und betrachten musste, nicht wie Voltaire und Seinesgleichen, gleichsam auf höhere Sterne gestellt, [...] er musste mit den Ernsteren und Edleren seines Volkes den ganzen heillosen Jammer des Zeitalters und der Kleinen und Niedrigen im Lande erblicken [...] nur für diese Kleinen, für das eigentliche gemeine grosse Volk hat [er] arbeiten und wirken gewollt. » (136).

Finalement, ce qu'E.-M. Arndt a remarquablement mis en évidence, dans le livre de Morelly — et par là, il en a enrichi la lecture, sous l'inspiration de ses propres préoccupations politiques et nationales —, c'est que le *Code* n'est pas, comme le disaient ses adversaires depuis un siècl, un livre délétère et dépravé ; E.-M. Arndt en a compris, l'un des premiers, la dignité, la noblesse et la merveilleuse générosité.

*

A ce point de l'histoire du mythe de Morelly, on peut constater une évolution, depuis le temps du procès des Lumières. Alors Morelly-Diderot était, en effet, un simple cas particulier de la malfaisance générale des Lumières.

Entre 1830 et 1848, il en va tout autrement : la réalité historique du débat sur la propriété, que plus qu'aucun autre Proudhon a imposée, les divers autres théoriciens ou réformateurs sociaux, les mouvements de grève, les insurrections, les émeutes, les révolutions, les groupes politiques et les souvenirs du passé révolutionnaire, le mythe de la Révolution française, tel que l'entretient particulièrement Buonarroti (137), tout cela démonétise les vieilles querelles faites aux « philosophes » ; tout cela, et pas seulement en France, donne peu à peu un contenu à ces mots flous de *communiste* et de *socialiste* ; tout cela fait qu'en tout cas le nom de Morelly a pu revenir à la lumière et s'imposer à un grand nombre de lecteurs différents. Si, en Russie, un obscur publiciste s'obstine à le confondre avec l'abbé Morellet, en 1844 (138), des « communistes » pacifistes et icariens de 1848 le placent dans leur panthéon, auprès de Fénelon (139).

Malgré toutes sortes de difficultés réelles, lorsque le « socialisme » devient enfin une notion plus ou moins intégrable à la culture, Morelly, du même coup, devient une espèce de grand homme, un « maître », un « précurseur » (140). Certes, même après la répression énergique de juin 1848, l'hostilité envers tout ce qui menace le statut social et politique, persiste ; néanmoins, une certaine ouverture d'esprit est sensible, par exemple dans le livre à succès que fut *De la Propriété* de Thiers (141). J.-J. Thonissen, luimême, en 1852, conseillait à ses contemporains un fanatisme politique éclairé, la force des baïonnettes n'étant pas une panacée (142). En tentant de faire admettre que la civilisation ne se maintiendrait pas longtemps encore, en recourant à la seule répression, il ouvrait cette période au cours de laquelle défenseurs et adversaires de la société bourgeoise allaient s'engager dans des débats idéologiques et historiques. C'est ainsi que devaient se constituer les études morelliennes ; et c'est ce que nous aborderons maintenant.

NOTES ET COMMENTAIRES

(1) K. Mannhein, *Idéologie et Utopie* (trad. sur l'édit. anglaise par P. Rolle), Paris, Rivière, 1956, p. 204.

(2) *Ibid.*, p. 210.

(3) Jean Ehrard, l'*Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII*[e] *siècle*. Bibliothèque générale de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963 ; 2 vol. ; I, p. 21.

(4) Lors d'un colloque franco-soviétique, les 23-27 mai 1966, Jean Ehrard soulignait lui-même l'importance des *minores* ; cf. compte rendu dans la *Revue Historique*, oct.-déc. 1966, p. 580-1. L'intérêt porté aux *minores* se manifeste, par exemple, dans le *Manuel d'Histoire littéraire de la France*, t. III, 1715-1789, ... sous la direction de Michèle Duchet. Paris, Ed. Sociales, 1969 ; compte rendu par J. Proust, dans la *R.H.L.F.*, Mars-Avril 1971, p. 300-303.

(5) Ch. Monselet, *les Oubliés et les Délaissés* ; *figures littéraires de la fin du XVIII*[e] *siècle* ; Paris, Charpentier et Cie, nouvelle éd. définitive 1876 ; 1 vol. — Dans la *Préface*, on lit, à propos de Restif de la Bretonne :

« Il y a évidemment sinon réaction, du moins curiosité. Nous n'avons pu nous empêcher de tirer de ces symptômes un encouragement » (p. 11).

(6) En 1899, A Lichtenberger écrivait, dans *Le Socialisme et la Révolution Française de 1789 à 1796*, Paris, Alcan, 1899 :

« Il me paraît nécessaire de remettre une histoire complète, détaillée et documentaire du socialisme sous la Révolution au moment où, d'une manière générale, toute l'histoire intérieure de la Révolution, et, plus particulièrement, celle des classes populaires et des municipalités, et celle des idées seront beaucoup plus avancées qu'elles ne sont » (p. 2).

On risque, cependant, des contre-sens dans la lecture des *minores*, si on reste obnubilé par les grands auteurs. Il n'existe pas de degrés, qui conduisent des *petits* aux *grands*. Le changement actuel d'attitude à l'égard des *minores* rend caduques les lignes suivantes :

« On a souvent dit que pour bien apprécier l'histoire des idées, il ne suffit pas d'étudier les grands auteurs. Il faut aussi étudier les inconnus, les oubliés, car c'est sur les épaules de ceux-ci que se tiennent les grands auteurs de l'époque suivante. » G. Atkihson, *Les relations de voyages du XVIII*[e] *siècle et l'évolution des idées* (Paris, Champion, 1924, p. 23). W. Krauss a fait plus que personne pour attirer l'attention sur les méconnus : cf. *L'Etude des écrivains obscurs du siècle des Lumières*, *Studies on Voltaire*, XXVI, Genève, 1963, p. 1019 et *sq.* — cf. les commentaires de P.-H. Meyer, dans *Diderot Studies VIII* (Genève, Droz, 1966) ; il écrit, à propos de W.K. : « their predilection for relatively unknow literary figures » (p. 175) ; ces commentaires sont placés sous le titre : *French Enlightenment in Easter Germany : W. Krauss and heir circle*. Cf. aussi des notes de J. Dautry sur les méconnus, dans la *Pensée*, Juin 1967 : « Textes rares et inconnus ».

(7) Cf. R. Journet, J. Petit, G. Robert, *Mots et Dictionnaires, 1798-1858* ; Paris, Belles-Lettres, 1966... ; on notera que le *Petit Robert* continue une ancienne erreur à *Socialiste*, en se référant, implicitement, à une fausse lecture de *royaliste*, dont il est fait état dans *Cahiers de Lexicologie*, n° 14, 1969, I, p. 49 et illustration : J. Gans, « Socialiste », « Socialisme ». Voir aussi, C. Willard, *Socialisme et Communisme français*, Paris, Colin, coll. U2, rééd. 1969, p. 5 ; Grünberg, « Der Ursprung der Worte Sozialismus und Sozialist », dans *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1906, t. 9, p. 495-508 ; cité par Girsberger, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich...*, Zürich, Rascher u. Cie, 1924, Bibliographie, p. XI. - Voir aussi : A.T. Bestor, Jr., « The Evolution of the Socialist Vocabulary », in *Journal of the History of Ideas* (New York), June 1848, p. 259-302.

(8) Gauchat, *Lettres critiques...*, t. XVI (1762) : p. 147 ; p. 91, *communauté*, le terme *commun*, au sens de *communauté*, ne se trouve pas dans le Dictionnaire de Trévoux (1748) ; mais, dans AC. An VII : « ... se dit d'une société entre deux ou plusieurs personnes ». - Pour Rétif, cf. M. Chadourne, *R. de la B., ou le Siècle prophétique*, Paris, Hachette, 1958, p. 309 : Rétif renvoie son lecteur à l'*Anthropographe* de 1782 ; sur ce point, cf. F. Venturi, *La Jeunesse de Diderot*, Paris, Skira, 1939, p. 319 ; d'Hupay de Fuvéa, dans une lettre à Rétif se déclare écrivain communiste.

(9) E. Labrousse, *Le Mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIX*[e] *siècle*, Paris, C.D.U., 1948, 3 fasc. ; III, 147 et 176. Dans l'opuscule *L'Individualisme et le Communisme...* d'avril 1848, l'ancien détenu politique, E. Lefuel, cite parmi les écrivains socialistes contemporains, Louis Blanc et Buonarroti ; l'allusion à Cabet n'est pas explicite (« Le Communisme est dans le cœur de bien des écrivains démocrates d'un talent supérieur ; ils n'ont pas encore prononcé le mot »). - Cabet utilise, le plus souvent, le mot *communitaire*. Cf. L. Reybaud, *op. cit.*, II, p. 120, note 1 ; *communitaire* se trouve dans le *Voyage en Icarie*, p. VI - p. 547 (*Doctrine Communitaire*). Mais *Communisme* et *communiste* sont employés dans un *addendum*, en quelque sorte, qui a pour titre : *Doctrine Communiste* : p. 566-68. Cabet précise toutefois : « Ne haïssez pas surtout, ne repoussez pas les vrais communistes ». C'est à Cabet que pense nécessairement Lefuel, lorsqu'il écrit : « mais ils ont crié « Fraternité » !... Nous les avons entendu [sic] : nous avons su les comprendre... » - Le mot *fraternité* est l'*image de marque* du communisme icarien, que Proudhon raille durement (cf. *Système des Contradictions...*, Paris, Rivière, 1923, t. II, p. 266 ; voir aussi dans le *Voyage...*, éd. 1848, p. 566-7).

(10) Bert Andréas, *Le Manifeste communiste de M. et E.* ; *Histoire et Bibliographie (1848-1918)*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 3, texte d'Engels paru le 19 mai 1841, dans *La Phalange*. - Lorenz Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Franckreichs*..., Leipzig, Wigand, 1842, cité par B. Andréas, *Le Manifeste*... : « der Communismus, ein finstres, drohendes Gespenst... » ; *ibid.*, p. 3 et 3-4 : W. Schulz, art. *Communismus* dans *Supplemente zur ersten Auflage der Staatslexikon*, Altona, 1846 : « Seit Wenigen Jahren ist in Deutschland vom Communismus die Rede, und schon ist er zum drohenden Gespenst geworden... » Sur Proudhon et les communistes français en 1842, cf. J. Gans, « *Socialiste...* », *loc. cit.*, p. 56.

(11) *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* [suivi de] *Misère de la Philosophie* [de K. Marx], Paris, U.G.E., coll. Le Monde en 10 × 18, 1964, p. 259 et *sq.* ; p. 282 ; Morelly, parmi les grands maîtres.

(12) *L'individualisme et le communisme*, par les citoyens Lefuel, Lamennais, Duval, Lamartine et Cabet, Paris, Desloges, Avril 1848 (B.N. in-18 L 53 197). Dans son édition du *Code* de 1840, Villegardelle recourt également à Lamennais. Sur la cause du refus de Lamennais, cf. Le Guillou, *L'Evolution religieuse de F. de Lamennais*, Paris, Colin, 1966, p. 392-3 ; p. 397. - Voir aussi, J. Poisson, *Le romantisme social de Lamennais*..., Paris, Vrin, 1932, p. 303, le texte du *Peuple constituant*, du 23 juin 1848, la 1re journée de juin, dans lequel on peut voir une réponse nette de Lamennais à toutes les sollicitations communistes.

Le citoyen Lefuel, ancien détenu politique, appartient au communisme révolutionnaire ; il a été poursuivi, à la suite de l'attentat du 15 octobre 1840 (cf. *Dictionnaire de Biographie du Mouvement Ouvrier*, publié sous la direction de J. Maitron ; Paris, éd. Ouvrières, 1965, t. II, p. 478). L'ouvrier Duval est difficilement identifiable : il y a six communistes de ce nom, qui sont de la période 1840-48, dans le *Dictionnaire de Biographie du Mouvement Ouvrier* (*op. cit.*, t. III, p. 147-8).

(13) A Sudre, *Histoire du Communisme [...] ou Réfutation historique des utopies socialistes*, Paris, Lecou, 1848, p. 2 : « Et de toute part s'est élevé ce cri : périsse le COMMUNISME ! » 4e éd., 1850 ; 5e éd., 1856 ; en 1849, l'ouvrage reçoit le prix Montyon.

(14) *Revu. des Deux Mondes*, 1876, p. 949 ; l'ouvrage russe de Tchernychefsky date de 1863.

(15) *Le Socialisme*, 27 fév. 1909, p. 4. - On trouve la collection de ce journal au Musée Social, où l'on est accueilli de façon remarquable (5, rue Las-Cases, Paris 7e).

(16) *Cahiers de Lexicologie*. Formation et Aspects du vocabulaire politique français XVIIe-XXe siècles ; colloque du Centre de Lexicologie politique. E.N.S. Saint-Cloud (26-28 avril 1968), Paris, Didier-Larousse, 1968-1969, 2 fasc. n° 13 et 14 ; J. Gans, « *Socialiste* », « *Socialisme* », p. 45-58.

(17) L. Reybaud a raconté avec beaucoup de sympathie, les réalisations d'Owen à New-Harmony, *op. cit.*, éd. 1856 ; I, 271.

En 1825, *Le Mémorial Catholique* malmène durement les essais d'Owen, en Amérique : « extravagances », « projets les plus chimériques », « ils essaient l'absurde » (t. IV, 1825, p. 358-360). *L'Ami de la Religion..., journal ecclésiastique, politique et littéraire*, qui paraît depuis 1815, s'en prend à Owen, en 1829 (1er avril 1829, t. LIX), sans utiliser le terme *socialiste* ; mais, alors qu'Owen est âgé de 70 ans, le même journal, le 14 mars 1840, écrit : « Il y a actuellement un parti appelé les *Socialistes* (Société universelle des religionnaires rationnels). Il est difficile de ne pas s'inquiéter du progrès d'une secte qui, au fond, n'est pas moins hostile à la société qu'à la religion » (CIV, p. 499).

(18) Cf. J. Gans, *loc. cit.* ; voir aussi E. Labrousse, *op. cit.* ; II, 119.

(19) L. Reybaud a commencé ses *Etudes sur les réformateurs*..., en 1835 ; dans la préface de l'édition de 1856 : « C'est moi qui le premier me suis servi du mot socialisme [...]. Je forgeai ce mot par opposition à individualisme qui commençait à avoir cours ». - Dès 1825, le mot *individualisme*, avec un sens de morale politique, se trouve dans le *Mémorial Catholique*, t. IV, 48.

(20) J. Gans, *loc. cit.*, p. 53 ; il s'agit, sans doute, du texte publié, en nov. 1841, dans le n° 1 de la *Revue Indépendante* ; voir *ibid.*, p. 139 :

« ... Le Socialisme, ou le principe de la souveraineté du peuple [...], ce n'est qu'une parodie de toutes les tyrannies qui ont pesé sur la terre. »

D'après les citations de P. Leroux, que fait J. Gans, il semble que Reybaud et Leroux aient en commun la même phrase : « Quand j'inventais le terme de socialisme pour l'opposer au terme d'individualisme... » (P. Leroux) ; « J'inventai il y a vingt ans le terme de socialisme pour l'opposer au terme d'individualisme » (L. Reybaud, *Etudes*..., éd. 1856, I, Préface).

(21) Proudhon, lettre du 2 janvier 1842 : « Je m'enfonce de plus en plus dans l'économie et dans les recherches socialistes », cité par Sainte-Beuve, *J.-P. Proudhon*..., rééd., Paris, Costes, 1947, p. 117. - *Système des Contradictions... ou Philosophie de la misère*, 10 × 18, p. 259 : l'économie politique, « cette prétendue science que le socialisme a pour mission de combattre et que j'ai définie la Description des routines propriétaires » ; cf. aussi, p. 283. - Voir aussi dans l'éd. Paris, Rivière, 1923 ; t. I, 67 et *sq.*, 71 ; t. II, 297.

(22) R. Journet, G. Robert, *Autour des Contemplations*..., Paris, Belles-Lettres, 1955, p. 36, 39, 50 ; 31-32 (1846) et note 17.

(23) Lamartine, *J.-J. Rousseau, son faux « Contrat Social »*, Paris, Delpeuch, coll. Pages retrouvées, 1926 ; p. 21 et p. 124, rédaction 1856.

(24) *De la propriété*, Paris, Paulin, Lheureux et Cie, 1848, p. 338, p. 205, 209. — On n'oubliera pas que le 8 décembre 1849, Pie IX publie l'Encyclique *Nostis et Nobiscum*, qui condamne le *communisme* et le *socialisme*, et consacre du même coup ces deux mots officiellement. - Sur Pie IX : Proudhon, *Système des Contradictions*..., II, 303 ; *Histoire de l'Eglise depuis les Origines*..., fondée par Fliche et Martin, Paris, Bloud et Gay, t. 21, 1952. - Les Archives du Vatican, relatives à la période de 1848, et pour l'histoire de l'Eglise de France, sont mises à la disposition des historiens

depuis peu : cf. J. Leflon, « L'Eglise de France, au lendemain de 1848 », *Croix*, 26 octobre 1968, p. 11.

Le texte latin de l'*Encyclique*, accompagné de la traduction, peut être consulté dans *L'Ami de la Religion*, n° 4920, du lundi 7 janvier 1850 (suite, aux numéros 4921 et 4922).

La réaction des « socialistes » français ne se fait pas attendre : cf. n° 4921, p. 103, textes de Proudhon, de la *République*, et de la *Démocratie pacifique*.

(25) Alice Gérard, *La Révolution française, mythes...*, Paris, Flammarion, 1970, p. 28-47 ; en raison de la révision qui se fait des valeurs de Révolution (on discerne une bonne et une mauvaise Révolution), il est possible entre 1815 et 1840, surtout, d'admettre des « réformes » sans avoir à craindre des « violences ».

(26) Alfred Sudre, *Histoire du Communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes*, 4e éd. Paris, Lecou, 1850 ; p. 329. La 1re édit. est de 1848, Paris, Lecou ; la 5e est de 1856, Paris, Guillaumin. En 1849, l'ouvrage est couronné par le prix Montyon. Voir aussi : G. Depeux, *La Société Française, 1789-1960*, Paris, Colin, p. 150, reprenant la formule célèbre d'E. Labrousse (*op. cit.*, fasc. 1, p. 4,5,6), écrit et confirme ainsi l'innocence du courant de pensée socialiste, en particulier de 1815 à 1840 : « Grandeur de l'idée, faiblesse du mouvement, ainsi a-t-on caractérisé la période 1815-1851, en opposant à la force idéologique du socialisme la misère du mouvement ».

(27) En 1823, création de l'Union des travailleurs sur le Tour de France, cf. E. Dolléans, *Mouvements ouvriers et socialistes*, 1750-1914, Paris, Edit. Ouvrières, p. 29 ; le créateur de cette *Union* est Pierre Moreau, serrurier, dissident du Compagnonnage ; il a publié, en 1843, *De la réforme et des abus du compagnonnage* (voir : *Préface* de Jean Follain aux *Mémoires d'un compagnon d'Agricol Perdiguier* : éd. Cl. des Libr. de Fr., Paris, 1964, p. XV-XVI).

Sur le compagnonnage : L. Reybaud, *Etudes...*, 1856, t. II, 34 et *sq.* ; Benoît Malon, *Le Socialisme intégral*, Paris, Alcan, 1890, t. I, 147, note 4. - J. Briquet, *A Perdiguier, Compagnon...*, Paris, Rivière, 1955 ; *Correspondance inédite d'A. Perdiguier avec G. Sand...*, Paris, Klincksieck, 1966, p. 59. Michelet, *Le Peuple*, éd. par Lefort, Paris, Didier, 1946, p. 225, note 1, contre le compagnonnage. - G. Depeux, *La Société Française...*, 147-8 ; E. Labrousse, *op. cit.*, t. II, 75-76, 80, 83, 84. - Malgré son caractère « primitif » (cf. E. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte...* [1re éd. angl. 1959 ; 2e éd. 1963], trad. de l'angl. par R. Laars, Paris, Fayard, 1966, 15-16), le compagnonnage compte dans l'histoire sociale : J. Bruhat, « Le Mouvement Ouvrier français... », in *La Pensée*, déc. 1968, n° 142, p. 44 et *sq.* - Voir *Nouveau Dictionnaire d'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1892, t. I, 475-77. - Une étude particulière : J. Cavignac, *Les compagnons dans les luttes ouvrières du XVIIIe siècle*, in *Biblioth. de l'Ecole des Chartres*, t. 126, juil.-déc. 1968 : conflits du travail à Bordeaux (1700-1790).

(28) On peut trouver le texte de Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité...*, éd. par G. Lefebvre, Paris, éd. Soc., 1957, 2 vol. Sur les éditions de Buonarroti qu'un esprit averti pouvait connaître à la fin du XIXe siècle :

1° En 1880, P. Janet étudie la conspiration de Babeuf : *R.D.M.*, 1er août 1880, p. 556 et *sqq.* : *Les Origines du Socialisme contemporain.*

2° Espinas, *La Philosophie Sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, Paris, Alcan, 1898 ; p. 195-6, note 1.

Sur Buonarroti, des indications sommaires dans J.C. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire (éd. anglaise, 1952) ; collection Liberté de l'Esprit* ; Paris, Calmann-Lévy, 1966 ; p. 222 *sqq.* - G. Duveau indique l'influence de la lecture de Buonarroti sur les ouvriers (*1848*, Paris, Gallimard, 1965, p. 225).

(29) B. Malon, *op. cit.* ; I, p. 153, note 1 : « Dès sa rentrée en France, après 1830, Buonarroti, l'habile et intrépide conspirateur babouviste, qui venait de se rappeler au souvenir de ses militants par son histoire de la *Conjuration des Egaux*, devint l'inspirateur des sociétés secrètes les plus révolutionnaires. Il les imprégnait toutes de communisme babouviste ».

(30) *Op. cit.*, éd. 1856, II, p. 1-2.

(31) *Op. cit.*, t. II, p. 65-67.

(32) M. Bakounine, *La liberté*, choix de textes ; coll. Libertés, Paris, 1965 ; p. 295.

(33) *Anti-Dühring*, éd. Sociales, Paris, 1963, p. 363.

(34) Benoît Malon, *Le Socialisme intégral*, *op. cit.* ; I, 146-147.

(35) *Op. cit.*, p. 289.

Thonissen, *op. cit.*, a rappelé, parmi d'autres faits, l'indifférence du public aux propos de Mgr Parisis, évêque de Langres, tenus en 1847 : « Le communisme est vivant dans les entrailles de la France » (II, p. 291).

(36) L. Reybaud,*op. cit.*, éd. 1856, II, p. 110 : « Ce qu'il faut détruire, c'est la société, c'est la civilisation, telles qu'on les a comprises jusqu'à nous [...]. On déclare donc que l'on professe pour le gouvernement un respect infini ; mais que, dans l'ordre entier des relations humaines, on ne veut rien laisser debout de ce qui existe ». Dans les conclusions générales du tome I, qui sont, sans doute, de 1838, Reybaud regardait avec une sympathie curieuse les thèses de Saint-Simon, d'Owen, de Fourier comme des signes avant-coureurs « d'une moralité nouvelle » (*op. cit.*, I, p. 294 ; éd. 1856). - La famille, espace privé par excellence de la vie bourgeoise, est l'un des éléments de la culture, menacé par le socialisme : « Et comme l'ordre social, tel que nous le concevons aujourd'hui, c'est-à-dire tel qu'il a toujours existé, repose tout entier sur la propriété et la famille, c'est à ces deux institutions que s'attaquent en général [...] tous les socialistes » (Ad. Franck, *Le Communisme jugé par l'Histoire*, Paris, Joubert, 1849 ; 2e éd., p. 7 ; cf. aussi : p. 45, p. 71).

(37) T. CIV, p. 7. - *L'Ami de la Religion et du Roi* eut, en 1815, Lamennais comme collaborateur. La revue était dirigée par Picot, auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle* ; le périodique était surtout monarchiste ; Lamennais se sentait peu à l'aise parmi ces « jacobins ecclésiastiques » ; sur tous ces points : Abbé Charles Boutard, *Lamennais, sa*

vie et ses doctrines, Paris, Librairie Académique Perrin et Cie, 1913, 3 vol. ; voir p. 85-89 et 368 du t. I.

(38) T. CVI, p. 417 et *sq.* - Les prédictions pessimistes ne manquent pas, depuis les premières années du siècle.

A. Sudre, dans son *Histoire du Communisme ou réfutation historique des Utopies socialistes*, Paris, Lecou, 4e éd. 1850, fait état d'une traduction des Psaumes par le président Agier qui, en 1809, annonçait le « millenium » pour 1849 ; il conclut sa notice, consacrée aux millénaristes modernes en ces termes : « Ces idées mystiques, qui nous paraissent si extraordinaires, préoccupaient cependant, avant 1830, un grand nombre d'esprits dans le midi de la France. Une brochure, intitulée *Les Précurseurs de l'Antéchrist*, y avait eu, dès 1822, sept éditions. Il est probable que le nombre de ces mystiques a beaucoup diminué de nos jours. L'esprit humain est actuellement en proie à d'autres vertiges » (*op. cit.*, p. 529). - *L'Ami de la Religion et du Roi*... polémique au sujet des *Précurseurs de l'Antéchrist*, le 14 mars 1818, dans son numéro 375 (t. XV, p. 131-132), avec un certain M. Silvy...

(39) Cf. J. Lucas-Dubreton, *La grande peur de 1832*, Paris, Gallimard, 1932.

(40) Rappelons les pincipales dates de la guerre sociale : de 1817 à 1826, grèves ; 21-23 nov. 1831, Lyon ; 5 juin 1832, Paris (cloître Saint-Merry) ; fév.-avril 1834, Lyon ; 13-14 avril, Paris (rue Transnonain) ; 12-13 mai 1839, Paris (Société des Saisons, naissance politique du communisme non pacifique) ; 1840-1841, grèves parisiennes ; crise économique de 1847. Bibliographie sommaire : G. Depeux, *La Société française*, décret de juin 1791, interdiction des coalitions (p. 101-102) ; article 291 du *Code Pénal* (p. 158). E. Labrousse, *Mouvement ouvrier*... (I, 30), les quatre crises économiques de 1817 à 1847 (voir aussi : III, 122, 130, 133). Fr. Rude, *L'insurrection lyonnaise de novembre 1831*..., Paris, éd. Anthropos, 1969 ; cf. aussi, Depeux, 148-9 ; Labrousse, III, 98 *sq.*, 103, 105. Juin 1832, Paris : Labrousse, III, 110 ; Duveau, *1848*, 180-185. Les accusés d'Avril 1834 : D.-A. Griffiths, *Jean Reynaud, Encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Rivière, 1965, 144-47 ; Voyer d'Argenson, *Discours et Opinions*, Paris, Au Bureau de la Revue générale biographique et nécrologique, 1846, 2 vol. ; t. II, 452-508. - Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de F. de L.*, Paris, Colin, 1966, 224, 265. - 12 mai 1839 : Labrousse, III, 178 ; Duveau, 185 ; Reybaud, II, 3, 116 ; V. Hugo, *Choses vues* : « Journal d'un passant pendant l'émeute du 12 mai ».

En 1840 et en 1841, nombreuses grèves parisiennes, voir : S. Mitard, « Ledru-Rollin et la question sociale en France, en 1841 », *Revue d'Histoire Economique et sociale*, 1952, p. 227 et *sq.* ; p. 231, grèves d'été à Paris, il s'agit d'artisans ; manifestations, internements des délégués grévistes, protestations dans la presse ouvrière : l'*Atelier*, le *Journal du Peuple*. Sur la crise de 1847 : Labrousse, *op. cit.* ; III, 184. Dans les *Notes et Souvenirs de M. Thiers, 1848*, Paris, 1902, on trouve une peinture du 24 février 1848. - La crise économique de 1847 est évoquée, p. 5.

(41) *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1876 : *L'Empire des Tsars et les Russes* ; IV, *Le Paysan, la Famille patriarcale et le communisme agraire* ; p. 241 et *sq.* L'auteur souhaite vivement que l'expérience du communisme reste cantonnée en Russie.

Les articles de Leroy-Beaulieu (*R.D.M.* 1er avril-15 nov. 1876) ont été publiés en 3 vol. ; en 1898, ils en étaient à leur 3e édition : cf. M. Cadot, *La Russie dans la vie intellectuelle française*..., *op. cit.*, p. 372.

(42) Cf. E. Dolléans, *Mouvements ouvriers*..., *op. cit.*, p. 41.

(43) A.-A. Barbier, *Dictionnaires des Ouvrages Anonymes*, 3e éd., Paris, Daffis, 1872. Les deux premiers volumes furent publiés en 1806 (cf. t. I, 3e éd., p. X) ; les volumes III et IV, en 1808. La 2e éd. (Paris, Barrois, l'aîné, 1822-27, 4 vol.) est augmentée de plus de 10 000 articles.

J.-M. Quérard a publié, à partir de 1827, *La France littéraire* ou *Dictionnaire Bibliographique*..., Paris, Didot, 12 vol. Le tome VI, p. 310, coll. A et B, reproduit la notice du *Dictionnaire*... de Barbier sur Morelly. *Les Supercheries littéraires dévoilées* sont publiées de 1845 à 1853 ; le tome I, p. 938, contient une notice sur le *Code de la Nature*..., parmi la liste des ouvrages « faussement attribués » à Diderot. On retrouve le nom de Morelly dans les *Tables* du t. XI de la *France littéraire*, sous le titre *Les Ecrivains pseudonymes* (1854), p. 339, au bas de la col. B.

(44) L'édition du *Code*... de 1840, Paris, Delaunay et les autres libraires du Palais Royal, est relativement rare. La B.N. en possède toutefois un exemplaire. La *Notice* sur Morelly occupe les pages 7 à 31 ; le texte du *Code*, les pages 33 à 127. *Le Modèle de législation*... (IVe partie du *Code*) n'est pas reproduit. L'édition de 1841 (Paris, Masgana) est beaucoup plus commune. La *Notice* est remaniée ; le *Modèle de législation*... est reproduit, p. 151 et *sqq.* ; p. 183 et *sqq.*, Villegardelle donne des *Fragments importants de La Basiliade*, précédés d'un *Avis*. Pour près d'un siècle, jusqu'aux éditions de 1910 et de 1950, l'édition Villegardelle (1840 ou 1841) sera le texte auquel on se reportera, pour connaître Morelly.

Le *Dictionnaire de Biographie du Mouvement Ouvrier*, publié sous la direction de Jean Maitron ; Paris, éd. Ouvrières, 1965, est sommaire, pour ce qui regarde Villegardelle (t. III, p. 508). Ce fut un « socialiste partagé entre Fourier et le communisme révolutionnaire de Buonarroti dont il édite des extraits » (*ibid.*). - Avec un mélange, qu'il est difficile de doser, de malice et de sincérité, Proudhon nous en laisse un joli croquis : « J'ai lu l'*Accord des Intérêts* avec le charme que devaient me procurer votre esprit si fin, votre pensée vive et légère, votre expression toujours sceptique et narquoise. Que chercher, en effet, en un écrit communiste, si ce n'est l'imagination et le talent de l'écrivain ?... » (*Système des Contradictions Economiques*..., Paris, Rivière, 1923 ; t. II, p. 256 ; cet ouvrage est plus connu, grâce à Marx, sous le titre : *Philosophe de la Misère*). Et encore : « Mais quoi ! tandis que votre intelligence primesautière saisit au vol les idées les plus rapides, je suis, pour mon malheur, du plus tardif entendement » (*ibid.*, p. 260). Il salue, en lui, et le *Dictionnaire de Biographie du Mouvement Ouvrier* l'a oublié, « l'auteur de *l'Histoire des idées sociales* [1840] » (*ibid.*, p. 302). Dans ses *Confessions d'un révolutionnaire*... (Paris, Rivière, 1929 ; p. 176), Proudhon évoque Villegardelle en ces termes : « Tandis que P. Leroux, Villegar-

delle, Vidal et quelques autres suivirent, dans des directions peu différentes, cette marche savante de démolition.. »

Le Dictionnaire de Biographie du Mouvement Ouvrier n'est guère plus loquace sur les œuvres de Villegardelle que sur sa vie : « Il revient en 1844 sur le sujet, traité en 1835, dans *Accord des intérêts dans l'Association et Besoins des Communes, avec une notice sur Charles Fourier* » *(loc. cit.).* Il est fait allusion ici à deux ouvrages qu'il n'est pas facile de trouver aujourd'hui, *Besoin des Communes, impuissance de la politique à les satisfaire* (1835 ; 17 pp.) et *Accord des intérêts et des partis* (1836), c'est l'ouvrage auquel Proudhon faisait allusion. Le *Manuel de Bibliographie* de Lanson est muet sur Villegardelle. Il s'agit pourtant d'un homme qui a joué un rôle important dans le Communisme français, antérieur à Marx ; Proudhon lui a dédié toute la *Neuvième Epoque* de sa *Philosophie de la Misère* ; ni Marx, ni Engels ne paraissaient s'être intéressés à lui. Le *Catalogue Général de la Librairie Française*, d'Otto Lorenz (Paris, Jordell, 1922 ; t. IV, p. 610, col. A) donne des éléments de biographie et de bibliographie. - Cf. aussi : *Catalogue de l'Histoire de France*, Paris, F. Didot, 1895, Table des Auteurs.

(45) L'expression est de G. Chinard, *Code*, 1950, p. 127.

(46) Comparer éd. 1840, p. 17, et 1841, p. 13-14. - Sur Lamennais, adversaire de Fourier, J. Poisson, *Le Romantisme social de L.*, Paris, Vrin, 1932, p. 295 ; c'est à partir de 1840, que L. marque son hostilité.

(47) *Code*, 1841, p. 7.

(48) *Philosophie du XVIIIe siècle*, in : *Lycée*, Agasse, An XIII, t. XVI-1, 136 ; cf. *Œuvres Complètes de Diderot...* par J. Assézat, Paris, Garnier ; 1875, t. II, p. 195-6. L'abbé de Vauxcelles touche d'assez près à La Harpe : en 1774, La Harpe rend compte dans le *Mercure*, d'une *Oraison Funèbre de Louis XV* de l'abbé (La Harpe, *Œuvres*, éd. Slatkine Reprints, Genève, 1968 ; t. XIV, p. 447) ; du 20 mai 1797 au 4 sept., il rédige, avec Fontanes et La Harpe, le *Mémorial historique, politique et littéraire* ; puis, sous le Consulat, il appartient avec les mêmes et d'autres (Chateaubriand, Bonald) au *Mercure* : cf. *Souvenirs d'un témoin de la Révolution et de l'Empire*, par le Comte Mathieu Molé ; Genève, éditions du Milieu du Monde, 1943 ; p. 300).

(49) *L'Ami de la Religion et du Roi* ; *Journal ecclésiastique, politique et littéraire*, paraît depuis 1815 ; c'est la suite du *Journal ecclésiastique*, de 1787, et des *Annales Religieuses...* de 1796 (cf. Hatin, *Bibliographie de la Presse Périodique* ; p. 262, col. A-B). Le compte rendu de l'édition de Diderot se trouve au t. 15, p. 289 et *sqq.*, n° 385, du 18 avril 1818.

(50) *Les nouveaux contes moraux...* de Madame de Genlis paraissent à Paris, chez Maradan en 6 vol., en 1819 ; le *Supplément...* est utilisé p. 223 du t. IV - J.-J. Thonissen, *Le Socialisme depuis l'Antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852*, Louvain, Valinthout, et Paris, Sagnier, 1852, 2 vol. ; il consacre quelques lignes à Diderot : *op. cit.*, I, 281.

(51) M. Paul Vernière a publié, dans *Œuvres Philosophiques de Diderot* (Paris, Garnier, 1961), le *Supplément...*, avec une *Notice* ; son appréciation du *Supplément...* se trouve p. 450. L'article de M. Duchet, « Bougainville, Raynal, Diderot et les sauvages du Canada... » *R.H.L.F.*, 1963, n° 2, permet de nuancer le primitivisme de Diderot et d'en entrevoir l'évolution, p. 234-6.

(52) Thonissen, *op. cit.*, I, 255. L'ouvrage de Thonissen appartient à la quatrième vague anti-rousseauiste, selon la nomenclature d'Albert Schinz : *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*, Paris et New York, 1941 : sur Nisard, p. 22 : le mal qui vient du *Contrat* « ne peut s'autoriser d'aucun nom plus que du sien ». Sur Saint-Marc Girardin, p. 125, en 1848. C'est bien au *Contrat* que pense Lamartine, seul livre vivant de Rousseau, avec les *Confessions* : « par ses conséquences, qui se déroulent encore dans les faits européens », (*J.-J. Rousseau, son faux Contrat Social*, édition extraite du *Cours familier...* par H. Frichet, Paris, Delpeuch, 1926 ; p. 26, § VI). En 1852, Thonissen se plaint dans une note de son *Socialisme...* (I, 255, note 1) de l'édition qu'a procurée V. Cousin du *Vicaire Savoyard.*

Lamartine, qui déteste l'*Emile*, admire le *Vicaire*, « cette page de l'*Emile* est ce qu'il y a certainement de mieux pensé, de mieux senti, de mieux écrit dans toutes les œuvres de J.-J. Rousseau » (*op. cit.*, p. 64). - Cabet, qui n'a peut-être pas lu le *Contrat Social*, présente ainsi Rousseau, dans la galerie philosophique du *Voyage en Icarie* : « l'auteur de cet immortel *Contrat Social* pour lequel l'admiration des siècles ira toujours croissant ! (*Voyage...*, éd. 1848, p. 489).

(53) Cité par Thonissen, *op. cit.*, II, 293.

(54) *Code*, 1841, p. 6.

(55) *Ibid.*, 7.

(56) *Ibid.*, 8.

(57) *Ibid.*

(58) *Ibid.* Jacotot est un grand pédagogue de l'enseignement non directif, cf. *Dictionnaire de Biographie*, dit de Michaud.

(59) *Code*, 1841, 9.

(60) Comme le plus souvent, la citation que fait Villegardelle est approximative :

a) Il invente la phrase « rien de plus naturel à l'homme que ses passions ».

b) Il combine en un seul texte, des phrases du *Cœur...*, depuis p. 2 à p. 10, dans l'ordre de Morelly.

c) Toutefois, la dernière phrase citée se trouve dans le *Cœur...*, p. 7, au début du chapitre.

d) Villegardelle souligne le terme *degrés*, qui ne l'est pas dans le texte original ; *degrés* appartient aux langages techniques de la scolastique, de la médecine, de la physique anciennes (cf. Littré, *Dictionnaire...*, art. *degré*) ; les *degrés* forment une *série* ; 4 degrés dans les *qualités élémentaires* en médecine ancienne ; 8 degrés, en physique. C'est dans ce contexte culturel que s'exprime Morelly ; mais Fourier a construit sa psychologie, sur des schémas proches et sur la notion de *série*, en particulier. C'est pourquoi Villegardelle souligne *degrés.*

(61) *Ibid.*, p. 10 : Villegardelle fait une mauvaise lecture : le *Code* dit que les indications de la

nature « cessent *ou* [ou bien] commencent toute violence » (éd. 1755, p. 151). Cette fausse lecture se retrouvera chez G. Chinard.

(62) *Ibid.*, p. 10-11.

(63) *Ibid.*, p. 11 ; ce sont : Bossuet, l'amour est la source de toutes les passions ; M. de Listonai, le *Voyageur philosophe*, sur l'*attraction intellectuelle* ; de Listonai, pseudonyme de de Villeneuve (voir : Quérard, *France Littéraire*, Paris, Didot, 1833, t. 5, p. 324, col. 2), né à Paris (s.d.), directeur des finances de la Toscane (ni l'*Enciclopedia italiana*, Roma, 1950 ; ni le *Grande dizionario enciclopedico*, Torino, 1962, ne signalent de Villeneuve) ; de Villeneuve a publié de petits ouvrages de 1750 à 1764 ; en 1771, paraît le *Voyageur Philosophe* (1761, selon Villegardelle, p. 12). Villegardelle nuance l'optimiste de Morelly et Fourier ; il introduit, dans l'harmonie sociale, la notion de *justice* (p. 12). Sur la « situation » de Fourier, vers 1840, cf. Viatte, *Sources...*, II, 268 ; les thèmes fouriéristes doivent être rajeunis et politisés.

(64) *Ibid.*, p. 12. - C'est un thème fouriériste : cf. Ch. Fourier, *Textes choisis*, Paris, éd. Sociales, coll. *Les classiques du peuple*, 1953, p. 57-58.

(65) *Ibid.*, p. 14.

(66) *Ibid.* - Villegardelle n'éprouve que peu de sympathie pour Lamennais ; sans doute parce que c'est un esprit théologique.

(67) « Maintenir l'unité indivisible du fonds et de la demeure commune. Etablir l'*usage commun* des instruments de travail et des productions » (p. 14) ; cf. aussi, p. 16 : « Le genre de *communauté* dont il s'agit ici, ne détruit pas la *propriété* [...], [il] la *socialise*, pour employer l'expression des réformistes modernes ». Villegardelle fait allusion à C. Pecqueur, qui, dès 1836 emploie le terme *socialiser* (cf. B. Malon, *op. cit.*, I, 302) ; cf. p. 36, Villegardelle emploie *communauté, propriété commune, éducation commune*.

(68) *Ibid.*, p. 14.

(69) *Ibid.*

(70) *Ibid.* ; ce chiffre est fouriériste, cf. Fourier, *Textes...*, p. 58 : ...« dès qu'on atteint au nombre de mille six cents sociétaires, les impulsions naturelles, dites attractions, tendent à former des séries... » ; cf. *ibid.*, p. 135-136.

(71) *Basiliade*, I, 107.

(72) *Code*, 1841, p. 15 ; distribuer selon les besoins est une formule icarienne.

(73) *Ibid.*

(74) *Ibid.* ; ce point marque une des différences de l'utopie phalanstérienne avec la cité du *Code*, cf. Fourier, *Textes...*, p. 140 : « Que chacun, homme, femme ou enfant, soit rétribué en proportion des trois facultés : *capital*, *travail* et *talent*.

(75) *Op. cit.*, 16.

(76) *Ibid.*, 20.

(77) *Ibid.*, 36.

(78) *Ibid.*, 37.

(79) *Ibid.*

(80) *Ibid.*, 34.

(81) Le mot : *Passion*.

(82) *Ibid.*, p. 33 : « Quelques différences qu'il y ait entre le système de Morelly et celui de Fourier... »

(83) *Ibid.*, p. 34-35.

(84) *Ibid.*, p. 8 ; p. 31-32.

(85) *Ibid.*, p. 10, p. 11, p. 12, p. 31 (« ... la puissance de la vocation et de l'*attrait* »), p. 32.

(86) *Ibid.*, p. 7.

(87) *Ibid.*, p. 6.

(88) *Ibid.*, p. 7.

(89) *Ibid.*, p. 7 : « ... Nul doute que Morelly n'eût obtenu de son vivant une belle gloire littéraire, s'il eut pu se résoudre à nous annoncer, en bons termes, ce que personne ne peut ignorer ». Cette phrase semble signifier que Morelly n'a pu se résigner à proclamer des lieux communs.

(90) *Ibid.*, p. 30.

(91) *Basiliade*, I, 41, ch. 2.

(92) « Que si l'essai d'une exploitation savamment dirigée venait démontrer que l'opinion de Morelly n'est pas une illusion... », p. 35.

(93) *Ibid.*

(94) *Ibid.*, p. 35-36.

(95) *Ibid.*, p. 36 ; cf. aussi, p. 6, sur les journalistes : « ... les gens qui représentent le mieux à toutes les époques le bon sens le plus rétrograde ».

(96) *Voyage en Icarie*, Paris, au bureau du Populaire, 1848 ; la couverture, sous le titre, se présente comme un « calligramme » formé par les slogans du parti icarien. Cette disposition a frappé Thonissen : « Par une exception très rare, la forme en est aussi remarquable que le fond », dit-il (II, p. 125), il n'a pas songé à rapprocher ce « calligramme » de celui que formait le titre du journal saint-simonien *Le Globe*, qui pourtant se trouve reproduit : *op. cit.*, II, p. 29. D'après Th. Dezamy, la première édition du *Voyage...* est de 1837, cf. *Code de la Communauté*, réimpression, Paris, EDHIS, 1967, p. 36. Sur Cabet, cf. J. Prudhommeaux, *L'Icarie et son fondateur...*, Paris, Cornély, 1907, 2 vol. Cabet est la bête noire de Thonissen, plus que Proudhon ; les allusions à l'auteur de l'*Icarie* sont nombreuses et toujours hostiles : I, 41, 42, 51, 66, 76, 77, 82, 83, 94, 115, 149, 152, 125, 253, 269 ; quant au tome II, il contient une étude réservée à E. Cabet, II, p. 115-152. - Cabet n'est pas mieux traité par Proudhon (cf. *Neuvième Epoque* du *Système des Contradictions*, II, 256, 302). - Dezamy, communiste babouviste critique durement Cabet, *Code de la Communauté*, Paris, Prévost, Rouannet, 1842 ; réimpr. Ed. Hist. Soc., Paris, 1967, p. 188, 290-91. - Noter, dans le *Voyage...*, la mise en scène, en manière de psycho-drame, de la *Conspiration des*

poudres, toute la population joue dans les rues ce drame historique (p. 223-241, p. 255 etc.). - Rapprocher des réalisations soviétiques de 1919-1920, à Léningrad, cf. Léon Chancerel, *Parorama du théâtre des origines à nos jours*, Paris, Colin, 1955, p. 81. - Influence de l'icarisme sur les ouvriers : F. Rude, *Voyage en Icarie* ; *deux ouvriers viennois aux Etats-Unis*, en 1855, Paris, P.U.F., 1952, p. 19. - Sur les échecs de Cabet : *Journal des Débats*, 2 janvier 1849. - E. Labrousse, *op. cit.*, t. III, 148-9.

(97) *Op. cit.*, p. V.

(98) *Ibid.*, p. VI.

(99) *Voyage en Icarie*, p. 512 ; texte de Babeuf, c'est celui qu'analyse La Harpe dans son *Lycée*... ; Paris, Agasse, An XIII, t. XVI-1, p. 292 : « Il ne s'agirait que de parvenir à *faire bien entendre à la majorité lésée*... » C'est une lettre de Babeuf à Antonelle, à laquelle Naigeon fait également allusion, en 1798, dans la *Préface* des *Œuvres* de Diderot (Paris, Desray), note 2, p. IV-V.

« Réciprocité des secours » : *Code*, 1755, p. 26, 54, 118 etc... - Le nécessaire et l'utile : *Code*, 1755, p. 35. - L'agréable, p. 30 etc. - Nécessaire, utile, agréable, p. 118, c'est le contrat passé entre le peuple et celui qu'il nomme chef d'état (cf. *Voyage*..., p. 41). - Repos et tranquilité : *Code*, 1755, 65. - Possibilité d'instaurer la communauté : *Code*, 1755, p. 60, titre du §. - *Bien-être* : *Code*, 1755, p. 65 ; sur le sens du mot au XVIII[e] siècle, cf. *Dictionnaire néologique* de Desfontaines.

(100) *Voyage*..., 1848, p. 512.

(101) Thonissen, *op. cit.*, t. II, 145. - Sur le « mythe » babouviste, cf. Alice Gérard, *op. cit.*, p. 37 ; Cabet touche au babouviste par Voyer d'Argenson (cf. *infra*, note 137, sur V. d'Argenson).

(102) *Code de la Communauté*, 1[re] éd. 1842, réimprimé par les éditions d'Histoire Sociale, EDHIS, Paris, 1967 ; p. 229.

(103) Dès la 6[e] livraison du *Code de la Communauté*, Cabet accuse Dezamy de lui faire concurrence : note 1, p. 109 du *Code de la Communauté*. Dezamy s'est efforcé, dans les premières livraisons, de ne pas s'aliéner les bonnes grâces de Cabet, cf. *Code de la Communauté*, p. 36.

(104) *Code de la Communauté*, p. 109, note : il s'agit des attaques de Cabet contre le livre de Dezamy ; p. 288-291 : sur le problème important du régime transitoire ; p. 130-139 : statut de la famille et régime matrimonial ; p. 188 : régime hospitalier, etc...

(105) *Voyage*..., p. 43. Dezamy ajoute « à gauche » éventuellement, *Code de la Communauté*, p. 199.

(106) *Voyage*..., p. 65 ; *Code de la Communauté*, p. 204.

(107) *Code dela Communauté*, p. 205.

(108) *Ibid.*, p. V-VI.

(109) *Ibid.*, p. VI, note.

(110) *Ibid.*, p. 105.

(111) *Ibid.*, p. 122.

(112) *Ibid.*, p. 208, p. 277.

(113) *Ibid.*, p. 105-106.

(114) *Ibid.*, p. 105, 106, 122, 167, 270.

(115) *Ibid.*, p. 14 : c'est une paraphrase approximative de la *Basiliade*, I, 6 ; p. 128 : mosaïque de citations et de paraphrases libres de la *Basiliade* (I, 28, note 2 ; I, 32, 33 ; II, 133, 134). - Dezamy emprunte aussi directement à Villegardelle ses textes de Morelly : *Code de la Communauté*, p. 113-114 ; Villegardelle, *Code de la Nature*, p. 10 et *sq.* ; le texte original de Morelly se trouve dans l'*Essai sur le Cœur humain*..., Paris, Delespine, 1745, p. 7-9 ; une maxime du chant XIV de la *Basiliade* : *Code de la Communauté*, p. 22 ; *Code de la Nature*, éd. Villegardelle, p. 25.

(116) *Code de la Communauté*, p. 121.

(117) *Code de la Nature*, 1950, p. 163.

(118) *Code de la Communauté*, p. 264 et *sq.*

(119) *Code*, 1950, p. 310.

(120) *Code de la Communauté*, p. 269 ; *Code*, 1950, p. 283-4.

(121) *Code de la Communauté*, p. 134, p. 242 ; cf. à la fin du volume, le plan du palais communal. L'abbaye de Thélème est évoquée aussi par Villegardelle, *op. cit.*, p. 30.

(122) *Ibid.*, p. 43, p. 291.

(123) Ces textes se trouvent à l'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis d'Amsterdam.

(124) *Socialisme au XVIII[e] siècle*..., p. 106.

(125) Thèse dactylographiée, *Le philosophe Morelly*..., p. 876, § 9, note 1.

(126) Ch. Rhis, *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communiste en France au XVIII[e] siècle*, Paris, Rivière, 1970 ; p. 173, note 4 ; 197 : *Vorwärts* des 28 août, 7 et 11 septembre, 30 octobre 1844.

(127) *Code*, 1755, 26 : l'*automate*.

(128) *Vorwärts*, 11 sept., p. 4, 1[re] col.

(129) *Ibid.*, 7 sept., p. 3 - cf. Villegardelle, *Code de la Nature*, p. 5, non paginée.

(130) *Grundgesetz der Natur von Diderot nebst einer Zugabe von E.-M. Arndt*, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1846. La *préface*, très courte, est datée de Noël 1845.

Voici la distribution des matières : p. VI-XII, table des matières du *Code* ; p. 2-187, traduction du *Code* ; p. 189, *Zugabe (Supplément)* ; p. 191-251, *Allgemeine einleitende und erläuternde Betrachtungen und Bemerkungen aus Diderots Zeit* ; p. 252-317, *Betrachtungen und Bemerkungen aus dem Buche und über das Buch* ; p. 318-403, *Nachgedanken und Nachbetrachtungen aus der Zeit*. La structure de ce *Supplément* montre qu'Arndt part du passé pour expliquer l'existence du *Code* et, sur ce livre, il appuie sa méditation sur le temps présent.

Dans *Der Grosse Herder*, Freibourg, Verlag Herder, 1956, t. I, p. 580-81, col. B - col. A,

courte notice sur E.-M. Arndt. - Dans *Alpha Encyclopédie*, Paris, Grange Batelière, 1968, t. II, p. 419, col. 1-2, le ton est empreint de chauvinisme français. - La meileure notice est celle du *Larousse Universel*. Sur la personnalité politique d'E.-M. Arndt, cf. M. Boucher, *Le sentiment national en Allemagne (1750-1815)*, La Colombe, 1947 : p. 185-223, l'édition du *Code* n'est pas mentionnée ; malgré sa modération et son honnêteté intellectuelle, M. Boucher éprouve de la difficulté à comprendre la francophobie de Arndt. Et pourtant une étude approfondie de la formation intellectuelle de Arndt ouvrirait sur la littérature française des voies d'accès nouvelles.

(131) Roland Mortier, *Diderot en Allemagne, 1750-1780*, Paris, P.U.F., 1954, p. 229 ; voir aussi : p. 377-378. - Arndt développe le thème de Diderot, burgonde et *deutschfranzose* ; *Grundgesetz...*, p. 233 ; les qualités humaines de Diderot : « ernst und freundlich » (p. 231) ; « schlicht, freundlich, hülfreich » (p. 243).

(132) On trouvera ici, groupées, les références aux remarques d'Arndt.

a) Sultan, harem, p. 195, 196, 206, 230 etc...

b) Nation humiliée, agenouillée, peuples rendus valets, p. 195, 196.

c) Pays de femmes, p. 199-200 (en particulier). Ces analyses sont conformes à celles des moralistes du XVIII[e] siècle, cf. R. Mercier, *op. cit.*, p. 127-128.

d) Le livre de Diderot-Morelly a besoin de rectifications : p. 252.

e) Thèmes de la réfutation (p. 254-311) : la propriété (p. 256-285) ; le mariage (p. 292 *sq.*) ; l'éducation religieuse (p. 301 *sq.*).

f) Les théories dramatiques de Diderot, p. 236-241 : la nature trop naturelle n'intéresse pas les spectateurs, note finement Arndt, p. 240 ; il dira, de même, du *Code*, que les dispositions de la cité sont « humaines, trop humaines » (p. 277).

g) La générosité du *Code*, reflet de Diderot : « Dieses Buch... ». p. 253.

h) Les idées sociales sont un rêve : « Die Idee so schönen Traums... », p. 267.

i) La base mystique de la cité du *Code* : « ... sein Staat ruht... », p. 273.

j) Vocabulaire familier : proverbes, p. 283 : *l'œil du maître fait engraisser la vache* ; p. 285 : *ce qui est à tous n'est à personne* ; p. 291 : *facile à dire, difficile à faire* ; mots paysans, p. 191 : *Spross und Ableger* (jet, marcotte) ; langue parlée, p. 195, *ein derber Kerl* ; p. 203 : *Flandrerin* ; abondance verbale, p. 191 : *jungen, jüngeln, jüngern*.

k) La définition de Ch. du Bos se trouve dans : *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Plon, coll. *Présences*, 1945, p. 20.

(133) *Code*, 1950, p. 121.

(134) *Grundgesetz...*, p. 253.

(135) *Grundgesetz...*, 234, 245 etc. - p. 217.

(136) *Ibid.*, p. 235, 236 ; cf. aussi p. 316-17.

(137) Duveau, *1848*, *op. cit.*, p. 228-229. - E. Labrousse, *op. cit.*, I, p. 7. - Avec Buonarroti, nous ne sommes pas seulement en pleine mythologie, mais nous rencontrons Voyer d'Argenson, l'ex-préfet de Napoléon. On s'est peu intéressé à Voyer d'Argenson ; ainsi, D. Bagge, dans *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, P.U.F., 1952, présente d'Argenson, comme un « libéral », et ne fait pas état de son activité au service de la pensée niveleuse (cf. p. 148) ; dans cet ouvrage, systématiquement d'orientation « anti-libérale » (cf. *Préface* de B. Mirkine-Guetzévitch et M. Prélot, p. XIII-XIV), d'Argenson ne tient aucune place. Il n'est même pas cité, dans *Histoire des idées politiques* (sous la direction de Jean Touchard), Paris, P.U.F., collect. Thémis, 1962, 2 vol., qui juge sévèrement l'ouvrage de D. Bagge, cf. t. II, p. 584. - Voir *Discours et Opinions de Voyer d'Argenson*, Paris, 1846 : I, 56 ; II, 525 ; réponse à *La Quotidienne* (1841) qui sommait d'Argenson de déclarer s'il avait été carbonaro. Dans sa jeunesse, d'Argenson était membre du Club breton, cf. *Discours et Opinions...*, I, p. 11. C'est du Club breton et de la Société des jacobins que sortira le *Cercle Social* de Fauchet et Bonneville : cf. A. Viatte, *Sources...*, I, 267. A. Montglond (*Le Préromantisme français*, Paris, Corti, rééd. 1966, 2 vol.) signale l'abbé Fauchet parmi les ancêtres du romantisme social, *op. cit.*, t. II, ch. 2. Mais Voyer d'Argenson, l'ancêtre direct des actuels d'Argenson du Château des Ormes, touche également à Cabet, avec qui il travailla à diffuser un enseignement populaire. - La bibliothèque du Château des Ormes contient un volume, formé par la réunion de brochures et de prospectus, qui a pour titre : *Sociétés populaires après 1830* ; on y trouve des prospectus relatifs à l'*Association libre...* ; dans l'un d'entre ceux-ci, Cabet, député, est donné comme secrétaire général. - F. Rude, *L'insurrection lyonnaise de novembre 1831, le mouvement ouvrier à Lyon de 1827-1832*, Paris, éd. Anthropos, 1969, p. 635 et note 5, signale que la *Boutade...* est très répandue à Lyon, avant l'insurrection d'avril 1834. D'autre part, *L'écho de la fabrique*, journal ouvrier lyonnais, consacre un article à Voyer d'Argenson, dans son n° 60 du 16 déc. 1832.

D'Argenson eut le bonheur de mourir assez opportunément pour ne pas voir les massacres de juin 1848. Marc-René-Marie Voyer d'Argenson mourut, en effet, à Paris le 1[er] août 1842. A l'occasion de son convoi funèbre, « les cohortes de la police, éveillées avant l'aube, se tinrent sur pied tout le jour ». Il fut enterré, le 4 août, auprès de Buonarroti, sur la tombe duquel d'Argenson avait fait graver « l'empreinte des doctrines qui leur furent communes (le niveau) *Discours et Opinions* ; I, 118. (J'ai une reconnaissance toute spéciale envers M. le Marquis d'Argenson, qui m'a reçu au Château des Ormes avec une bonté touchante et qui m'a réservé une hospitalité généreuse).

(138) Les *Mémoires sur le XVIII[e] siècle et sur la Révolution* de l'abbé Morellet (publiées par V. Leclerc, en 1821) sont encore utilisées en Russie, en 1844, dans un insipide article de deux pages du *Moskvitianine*, rédigé par un certain Gortchakov, qui confond Morellet et Morelly. Cet article est cité, sans commentaire, dans la *Bibliographie* de l'ouvrage de M. Richard N. Coe : *Morelly, Ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus* ; Berlin, Rutten und Loening ; 1961, p. 358. (Je dois la communication de ce texte à l'amabilité d'une étudiante soviétique et sa traduction à celle d'un étudiant de la Faculté des Lettres de Clermont. Qu'ils soient remerciés l'un et l'autre).

(139) *L'Individualisme...*, *op. cit.*, p. 12.

(140) « [Le concept de socialisme] ne revêt son sens moderne, et de façon encore floue, que dans les années 1840. » C. Willard, *Socialisme et Communisme français*, Paris, Colin ; col. U2, 1969, p. 5.

Voici quelques références permettant de suivre, dans le détail, quelques-unes des difficultés de la « découverte » du socialisme entre 1830 et 1848.

1. Sainte-Beuve, *J.-P. Proudhon*, *op. cit.*, difficultés de C.-L. Joseph Tissot, p. 173 ; 130-136 ; 83. - Hostilité de Marrast, directeur du *National*, p. 83, 101, 102, 116, 117-118, 157. - Sur J. Garnier, 172. Sur Rossi, 177 ; les économises et Proudhon, p. 174 ; p. 101, 102, 98, 120. - A. Franck, *Le Communisme jugé par l'histoire*, Paris, Joubert, 1848 (2e éd. 1849).

2. *Qu'est-ce que la propriété...*, éd. Paris, Garnier, 1966 ; p. 42 ; 45-7.

3. Sur M. Chevalier, Labrousse, I, 52 ; II, 114 ; II, 128 ; *Système des Contradictions* ; I, 150 et *sq.* ; D.-A. Griffiths, *Jean Reynaud...* ; Ed. Texier, *Histoire des Journaux, Biographie des Journalistes*, Paris, Pagnerre, s.d. (écrit « au lendemain de la loi nouvelle de la signature obligatoire », soit 1850, p. 33). - Sur Barthélémy de Saint-Hilaire : D.-A. Griffiths, *op. cit.*, 325 ; P. Gerbod, *La Condition universitaire au XIXe s.*, Paris, P.U.F., 1966 : p. 198 (1848) ; p. 214, n. 50 (1849) ; p. 208, 225 (1850, loi Falloux) ; en 1852, il refuse de prêter serment à l'Empire, p. 300, n. 73. Ce libéral sincère et droit, ami de Damiron, n'a absolument rien compris aux événements qu'il a vécus (cf. son portrait par V. Hugo, *Choses Vues*, lors de la séance parlementaire du 25 nov. 1848 ; il s'agissait de demander des comptes à Cavaignac).

4. Sur le thème socialiste de l'*unité*, thème qui s'oppose au cloisonnement de la culture bourgeoise : *Individualisme et Communisme*, *op. cit.*, 3-4, 7, 9, 11, 14-15 ; le terme *individualisme* est considéré, en 1825, comme une plaie du corps social, dont l'origine est dans la Révolution (*Mémorial Catholique*, t. IV, p. 48).

Sur Lamennais et l'*unité*, Le Guillou, *op. cit.*, 89, 116. - Pierre Leroux, n° 1 de la *Revue Indépendante*, 1er nov. 1841, p. 56 (article écrit antérieurement à 1832, cf. p. 60, 63, 64). - Opposition, sur ce point, de M. Chevalier, Thonissen, *op. cit.*, II, 303 ; cf. Dezamy, *Code de la Communauté*, p. 11, 234, 269, et *Revue Indépendante*, 1er décembre 1841, p. 338-9. - L. Reybaud s'en prend aux romanciers du réel, c'est-à-dire à ceux qui confondent littérature et réalité : II, 56 *sq.* ; il vise nettement Balzac, qui, en 1832, a publié l'essentiel de la *Femme de trente ans*.

5. Le thème de l'*irresponsabilité* pénale est un thème socialiste ; il suppose que la morale n'est pas une affaire de volonté privée : Dezamy, *Code de la Communauté*, p. 275 ; G. Sand, *Horace* (1841-1842), *op. cit.*, 1961, ch. XX, p. 177. - Proudhon, *Système...* ; I, ch. VIII, p. 349 et *sq.* - Le thème remonte, au moins, au Diderot du *Supplément (Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961, p. 491).

6. La valeur péjorative du mot *utopie* : empruntée au Proudhon du *Système des Contradictions*, apparaît six fois dans les onze pages de la préface d'avril 1856 des *Réformateurs* de Reybaud (2 fois, en juin 1849 ; 1 fois, en juin 1844). *Utopie* désigne alors l'entreprise subversive et révolutionnaire ; cf. *Conclusion* de juillet 1847 : 15 fois en 10 pages. - Sudre, *op. cit.*, 502, 503, 504, (utopie = socialisme = communisme), 506, 508, 509.

Lorsque le mot *communisme* ou *socialisme* est devenu l'équivalent d'*utopie* et qu'*utopie* signifiait *subversion sociale*, alors on avait découvert que le socialisme existait.

(141) Flaubert, *L'Education Sentimentale*, Paris, Garnier, 1964, p. 364. - Cf. *supra*, note 24. - Voir sur ce sujet, Péguy, *Œuvres en Prose*, Paris, Gallimard, 1959, t. I, 112.

(142) *Le Socialisme depuis l'Antiquité...*, Louvain, Valinthout, Paris, Sagnier et Bray, 1852, 2 vol. ; t. I, p. VI-VII. - Thonissen prétend parler en catholique ; mais, voir : Pierre Jarry, *Un artisan du renouveau catholique au XIX e siècle*, 1794-1861, thèse inédite, soutenue devant la Faculté de théologie d'Angers, c. r. in *La Croix*, 3 juillet 1971, p. 11. — Compléter par M. Launay, « Jaurès, la Sorbonne et l'Affaire Dreyfus », *R.S.H.* janv.-mars 1964, p. 113 et *sq.* : refus, par 21 voix sur 38, d'autoriser le cours de Jaurès sur le *Socialisme* ; tableau en raccourci de l'attitude universitaire devant le socialisme.

CHAPITRE III

LES ÉTUDES MORELLIENNES

Si l'on pouvait douter de l'impact que les études morelliennes ont produit, au bout de près d'un siècle, sur la culture générale et sur l'érudition, il suffirait d'ouvrir tel ou tel cahier d'informations ou telle somme qu'on voudra, consacrée au XVIIIe siècle.

Pour ce qui regarde la presse d'information de bonne tenue, on trouverait par exemple, dans un numéro du *Nouvel Observateur,* un article de 1972, où Morelly est, assez longuement, cité comme précurseur des paradis, construits à renfort d'ordinateurs. Dans une autre revue, de diffusion, il est vrai, plus restreinte, un spécialiste averti s'interroge sur le rapport des élites et des masses dans l'Eglise catholique, à la fin du XVIIIe siècle ; et il allègue assez pertinemment le *Code,* en tant que manuel de subversion, issu de la bourgeoisie moyenne (1).

S'il fallait exhaustivement faire état de tous les ouvrages sérieux, où Morelly a trouvé, tant bien que mal, une place ; où, vaille que vaille, il est défiguré et interprété à contre-sens, le chapitre des études morelliennes s'allongerait jusqu'à la nausée et véhiculerait un prodigieux ennui (2).

Je me propose, pour en finir provisoirement avec cette affaire Morelly, de tracer seulement les grandes lignes des études morelliennes, depuis la fin du XIXe siècle. On verra que la constitution de ces études n'est pas allée sans peines ni sans difficultés, depuis l'année 1895, qui est celle où paraît le travail fondamental d'A. Lichtenberger. Mais que l'on sache, également, combien la fantaisie restait, reste et, peut-être, restera de mise. En 1806, Peignot, dans ses *Livres condamnés... ;* E. Thirion, en 1917, dans son édition scolaire des *Fables,* attribuent le *Code* à Diderot (3). En 1890, un journaliste socialiste, E. Fournière, parle avec enthousiasme d'un *abbé* Morelly, auteur du *Code ;* en 1923, Lewis Mumford continue cette tradition, qui vient, sans doute, d'une encyclopédie allemande. En 1968, l'abbé Morelly reparaît dans les *Cahiers de Lexicologie* (4). Il est inutile d'allonger ce roman feuilleton.

Je distinguerai, dans ce panorama des études morelliennes, dernière étape de l'histoire de la vie posthume de Morelly, tout d'abord les deux Morelly de Lichtenberger et d'Espinas, qui sont contemporains. Au début du XXe siècle, nous trouverons, ensuite, un ensemble chronologique très disparate sur le plan de la qualité, avec Lecoq, Reverdy et l'édition Dolléans ; je laisse de côté la communication de C. Gilardoni, qui est de 1901 ; elle n'est pas informée et fait double emploi, en ce sens qu'elle n'est qu'une pâle esquisse de ce que seront les pamphlets des années avoisinant 1950 (5). Au

milieu du XX[e] siècle, en effet, l'édition G. Chinard fait époque, parce qu'elle continue l'entreprise de Lichtenberger et de Dolléans, mais en la menant bien plus loin. D'autre part, G. Chinard a mis en circulation le mythe d'un Morelly « soviétique ». Nous aurons alors deux images qui, à partir de 1950, vont s'opposer : celle que propose, sous l'égide de Volguine, la critique marxiste et celle que propose le « monde libre ». Malgré leurs réels mérites scientifiques, les ouvrages de R. N. Coe et celui de Myriam B. Conant doivent être rattachés à ce courant de critique « idéologique ». Il restera un tout petit groupe d'articles, représentant quantitativement peu de chose mais c'est ce groupe qui a assuré l'avenir des études morelliennes.

1. MORELLY « PRÉCURSEUR », SELON LICHTENBERGER

Lorsqu'A. Lichtenberger s'engage dans son travail consacré au « socialisme » du XVIII[e] siècle (6), le concept de *précurseur,* appliqué à Morelly, est un fait bien établi : on le trouve dans la *Nouvelle Biographie générale* (1857-1866) et il est diffusé, par exemple, dans la revue socialiste *Zukunft,* en 1877, par Limanowski (7). Mais c'est Lichtenberger, qui a ouvert la voie aux travaux universitaires ; il écrivait, à propos de la *Basiliade :*

> ...« le nom de Morelly est devenu si célèbre qu'il est nécessaire de faire bien connaître la première en date de ces deux œuvres, qui lui ont valu sa popularité. » (8).

Ce fut, en tout cas, l'un de ses plus grands mérites, malgré les jugements sévères qui ont salué cet ouvrage (9), qu'y fût posée la question, bénigne en apparence seulement, des rapports entre la forme du socialisme au XVIII[e] siècle et la manière d'en faire l'exposé. La cohorte nombreuse des publiscistes de combat (10) avait adopté la méthode de l'exposé chronologique et par auteurs, pour reconstituer un puzzle trompeur du mouvement socialiste, depuis les origines. Leur seul souci était de parvenir à des listes de plus en plus exhaustives dans l'énumération de ces « lourdes charretées » d'écrivains socialistes (11), entassés à plaisir pour terrifier le lecteur. Les méthodes de l'histoire littéraire n'inspirant pas ces recherches, nul ne s'inquiétait d'autre chose que de démontrer la misère d'un socialisme écrasé par Cavaignac. Au contraire, Lichtenberger, dans ce qu'il appelle sa « monographie », veut, en écrivant « une page de l'histoire du socialisme », apporter une « contribution à l'histoire intellectuelle du XVIII[e] siècle » (12) :

> « Les idées dont j'ai à faire l'histoire sont disséminées dans toute une littérature très riche de tout un siècle. Elles se rencontrent chez des écrivains de tendances générales toutes différentes et d'idées souvent opposées. Le caractère qui donne à cette étude son unité, le socialisme, n'existait pas à cette époque comme doctrine constituée. Les partis se classaient sur d'autres questions. Quel plan adopter dans une étude aussi disparate ? » (13).

Si, comme ses prédécesseurs, il adopte le plan chronologique et la présentation de catalogue, qui en paraît inséparable, il le fait dans un esprit tout différent : il a la sagesse de se limiter à un siècle, alors que ses devanciers prétendaient embrasser toute l'histoire du « socialisme » ; il est conscient d'un rapport de convenance entre un tel plan et la discontinuité du courant socialiste, dans le siècle, et à l'intérieur d'une même œuvre. Mais, dans une monographie, l'exposé chronologique propose, sans doute, la thèse que le « socialisme » au XVIII[e] siècle est l'expression des tempéraments et des situations singulières de ceux qui en écrivent ; il tend également à mettre en évidence un ordre progressif, dans le développement de cette littérature, comme si chaque « socialiste » du XVIII[e] siècle, s'était appuyé sur ses prédécesseurs. C'était là un piège difficile à éviter. L'autre consistait en la définition du concept « socialisme », au XVIII[e] siècle. A. Lichtenberger s'appuie, naturellement, sur ce que l'histoire du XIX[e] lui avait enseigné et il appelle *écrivains socialistes* ceux qui,

« au nom du pouvoir de l'Etat, et dans un sens égalitaire ou communiste, ont entrepris de critiquer, de modifier ou de renverser l'organisation traditionnelle de la propriété et de la richesse, par conséquent de la société » (14) ;

il dégage trois périodes de 1700 à 1789, au cours desquelles la pensée communiste passe de la confusion, de la rêverie au système et au débat, pour aboutir à la littérature de combat des années qui avoisinent 1789. Cette présentation permet d'intégrer l'idée communiste dans le mouvement général de l'histoire des Lumières. Parce qu'il ressentit le besoin de donner à son exposé toute l'unité dont il était susceptible, A. Lichtenberger ouvrait, du même coup, la voie à une future histoire du Socialisme au XVIII[e] siècle. C'est pourquoi, il était moins utile de rappeler et de reprendre les justes critiques, que M. Leroy faisait au « socialisme » de Lichtenberger (15), que de mettre en lumière la fécondité d'un point de vue unitaire, tempéré par l'aveu que chaque penseur social demeure, au XVIII[e] siècle, singulier et solitaire.

Lichtenberger, ayant ainsi tracé la direction et le mouvement de son enquête, en vient à se justifier d'employer le terme *socialiste* à propos des écrivains qu'il étudie. Pour ce faire, il s'appuie sur ce qui était trivial depuis *Les Origines...* de Taine (1875), la méthode de réduction et d'analyse pratiquée par les *philosophes* (16) et il en énumère les conséquences : idée de nature, de bonheur, confirmée par les mythes géographiques et historiques (17) ; l'exigence rationnelle et « sensible » de l'égalité (18) ; la propriété engendrée par la loi positive malgré Locke, Burlamaqui et les Physiocrates (19). Il rappelle enfin, comment la conception de l'état propriétaire du sol est remise en honneur par Grotius et Pufendorf (20).

« Telles sont, il me semble, les causes principales, tant nouvelles qu'anciennes, qui expliquent, d'une manière générale, comment et dans quelle mesure il put, au XVIII[e] siècle, y avoir des précurseurs du socialisme. » (21).

Lorsqu'après avoir résumé la *Basiliade,* il en vient au *Code,* il écrit :

« Nous allons donner une analyse assez détaillée du grand livre socialiste du XVIII[e] siècle. Elle va nous montrer, une fois de plus, la forme éminemment morale que prenaient à cette époque les doctrines ennemies de la propriété. » (22).

Suit un résumé fidèle des quatres parties du *Code,* que prolongent « quelques propositions générales », condensé des thèses de Morelly : innocence de l'homme et responsabilité des législateurs. Ce qu'il y a de contradictoire dans cette vision pathétique du malheur social, ne frappe pas Lichtenberger, qui se contente d'opposer Rousseau et Morelly :

...« Morelly est loin d'être aussi pessimiste et aussi ennemi de la civilisation que Rousseau. Rousseau ne voit de bonheur qu'en arrière [...] Morelly pense que l'homme, aidé des lumières de la science et éclairé sur sa vraie nature, peut espérer arriver à un état idéal plus parfait que l'état de nature lui-même [...]. C'est ce qui lui permet de tracer les lois de cet Etat futur, ce qui fait que son œuvre n'a pas un caractère négatif et ce qui, par conséquent, en augmente infiniment la valeur au point de vue socialiste. » (23).

Ce qu'il y a de naïveté — plus que d'enthousiasme — et surtout d'insuffisante information, dans un tel jugement, pourrait être, cela va sans dire, facilement souligné. Mais nulle mise au point n'aurait autant de pertinence, semble-t-il, que celle de Roger Mucchielli, dans la conclusion de son livre, consacré au *Mythe de la Cité Idéale,* qui s'achève sur cette phrase :

« Tout ordre humain scientifiquement construit devient malédiction pour l'humanité. » (24).

Et l'ordre du *Code* n'est pas scientifiquement construit, je l'ai montré. La cité morellienne est un simple reflet de l'ordre immuable du monde.

La compassion n'est pas pour autant de mise à l'égard de la thèse de Lichtenberger, puisque son ouvrage a été pillé si souvent et si longtemps ;

puisqu'il a, plus que tout autre, fait lire et fait connaître Morelly. Son véritable défaut est l'emploi de cette technique du catalogue, nécessaire dans les travaux de pionniers, mais qui interdit de s'intéresser à l'histoire matérielle et intellectuelle de l'écrivain qu'est Morelly. *Mutatis mutandis,* ce que Louis Trénard reproche à une thèse, pourtant justement célèbre, peut l'être à celle de Lichtenberger :

> « Dans un tel ouvrage, l'auteur hésite entre l'analyse de certaines œuvres ou de certains systèmes [...] et le commentaire des courants de pensée. [...] L'inconvénient d'une telle perspective, c'est qu'elle n'est ni philosophique, ni littéraire, ni historique. L'idée est analysée de façon méthodique [...] mais elle est tout de même présentée d'après certaines œuvres ou certains auteurs : [...] En second lieu, l'aspect littéraire des œuvres disparaît [...] Enfin, l'optique n'est pas historique : on ne tient compte ni du conditionnement relatif qu'a pu subir l'auteur, ni du public qui a accueilli l'œuvre, ni surtout de la rencontre entre le créateur et la société. » (25).

C'est donc une histoire rudimentaire de l'émergence de Morelly qui est faite. A cause de sa date — pure contingence dans un catalogue — le *Code* apparaît après Meslier, Montesquieu et d'Argenson, auprès de Rousseau et avant Mably. Avec Lichtenberger malgré les apparences, c'est toujours en raison des émeutes socialistes du XIX[e] siècle, que Morelly s'impose, ce n'est pas pour lui-même. La chronologie où il est situé n'est pas vraiment la sienne, mais celle d'un historien, qui construit l'histoire d'un Socialisme que Morelly ne pouvait qu'ignorer.

2. LES « LEÇONS » d'A. ESPINAS (1894-1897)

Du moins, Lichtenberger tenait-il compte de l'existence historique de Morelly et ne cherchait-il pas à la dissoudre dans le vague soupir d'une voix anonyme, venue d'un passé révolu, comme le faisait dans ses leçons professées à partir de 1894, A. Espinas :

> « ... mais le *Code de la Nature* est comme l'*Esprit des Lois,* un produit spontané de l'état de conscience collective dont nous venons d'indiquer la genèse. Plus les manifestations de cet état de conscience sont indépendantes les unes des autres, plus elles se répètent malgré leur isolement, et plus elles attestent la grandeur, la force et l'unité du courant d'opinion qui entraîne le siècle ; toutes sont les échos multiples d'une seule voix anonyme qui parle au nom du passé. » (26).

Pour Espinas, en effet, au terme des troubles révolutionnaires et internationaux, marqués par la guerre de 1870, l'*économie sociale* est devenue, au moins, une bonne arme idéologique, au service de l'état bourgeois (27) ; c'est pourquoi, précisément, Espinas, en philosophe moderne, rejette, hors du champ de la pratique sociale du XIX[e] siècle, le Morelly que Lichtenberger, son collègue, est en train d'intégrer aux cadres culturels universitaires.

La personnalité d'A. Espinas explique son choix. Dans sa jeunesse, il a été un radical ; après la défaite de 1870 et l'écrasement de la Commune c'est un désenchanté de « l'utopie » (28). Des quatre leçons sur la philosophie sociale du XVIII[e] siècle et de l'étude qu'il consacre à Babeuf et au babouvisme (29), de cet enseignement qu'il donne de 1894 à 1897, on peut dégager les articles de son *credo* et mesurer à quelle distance il se situe de Morelly et du *Code.* Le credo d'Espinas, qui est celui du positivisme, a pour conséquence la liquidation radicale de la culture révolutionnaire — à bien des égards, celle d'une élite —, incarnée dans la tradition utopique. Cette culture se voit condamnée dans son idéal de la cité, dans son rêve de la communauté des biens, dans sa vision antithétique du temps maudit et du temps de salut ; et cette condamnation n'est pas prononcée en vertu d'un choix individuel arbitraire d'Espinas ni en vertu des intérêts visibles d'une classe de possédants qu'Espinas incarnerait, mais par la réalité concrète de la civilisation moderne : le présent élimine défitivement le passé.

Toutefois, derrière cette opposition du passé au présent, on distingue une opposition plus précise de la foi positiviste à la philosophie spiritualiste (30) ; de la technologie à la spéculation métaphysique (31) ; l'utopie étant représentée comme issue de la tradition théologique (32) et du mépris des humanistes pour les habiletés pratiques (33).

A partir d'une idéologie de ce type, contemporaine du socialisme scientifique de Marx — qu'Espinas, curieusement, ne comprend pas (34) — le *Code de la Nature* perd toute signification. Il prend subitement la patine des siècles. Sa religion de l'état de nature intègre, son optimisme fondé sur la préexistence du vrai et du bien, dans l'ordre de la nature avant toute réalisation concrète, paraissent aussi démodés que les manufactures du XVIIIe siècle. Il n'a eu qu'un rôle historique : dissoudre l'ancienne société féodale (35) ; il n'est plus, à la fin du XIXe siècle, qu'un symbole, un fantôme (36) ; à un certain moment, moyen pour justifier le transfert des richesses, il n'a pas de sens par lui-même (37).

Si ce point de vue avait triomphé, c'en était fait des études morelliennes et l'on s'aperçoit mieux alors de l'importance qu'a eue le travail de Lichtenberger. Par son existence même, il maintenait une porte ouverte. Aussi bien, peut-on faire état de toute une « école » critique, dont les traits essentiels se dessinent par rapport au « Socialisme » de Lichtenberger ; qu'ils partagent ou non les vues et les intentions de ce grand livre, les auteurs de cette école n'en discutent pas la thèse essentielle que Morelly est un « précurseur ».

3. A. LECOQ ET A. REVERDY (1909)

En 1909, en effet, dans une collection catholique, A. Lecoq publie une étude sur *La Question Sociale au XVIIIe siècle* (38), qui continue rigoureusement dans la voie tracée par Lichtenberger. Il en suit la méthode chronologique et il en partage la conclusion :

> « L'étude que nous venons de faire nous donne, il nous semble, le droit de parler de *Socialisme au dix-huitième siècle* (39).

Mais il précise qu'il se refuse à voir les « socialistes » du XVIIIe siècle comme des moralistes innocents ; interprète d'un certain prophétisme catholique, il conclut son travail en écrivant :

> « Sous des dehors pacifiques les socialistes du XVIIIe siècle n'en cachaient pas moins des idées fort dangereuses pour l'état social de leur époque. » (40).

Et pour bien montrer qu'il n'a garde de sacrifier le passé socialiste à la gloire du monde moderne, qu'il ne se soucie pas de justifier les haines bourgeoises, en déshonorant les souvenirs de famille des révoltés, il riposte avec esprit à Lichtenberger, par la formule que voici :

> « Tout le monde ne peut pas mener la Confédération Générale du Travail à l'assaut de la société. » (41).

Lecoq était, en 1909, de ceux qui pensaient que le Socialisme n'est le domaine réservé de personne, pas même des professionnels de la révolution. A la même époque, Péguy partageait tout à fait cette façon de voir.

La même année, 1909, Antony Reverdy, dans une insipide thèse de droit, démarquait Espinas, entre autres, et ajoutait des contre-sens et des non-lectures extraordinaires. G. Chinard, par on ne sait quelle aberration, a déclaré qu'on trouvait chez Reverdy « une étude peu poussée, mais claire des deux premiers ouvrages de Morelly et un essai pour déterminer ce qui subsiste de la doctrine morellienne dans le socialisme moderne » (42). Que l'on se contente d'apprécier ce que Reverdy a osé écrire à propos de la psychologie sociale de l'homme morellien :

> « Malheureusement, cette pensée unique de bien-être qui le fait agir le rend essentiellement égoïste [...] L'intérêt est toujours le grand mobile, si les hommes

s'entr'aident entre eux ce n'est pas par amour [...] De là, il ressort que Morelly n'a pas une haute opinion du désintéressement de ses semblables. Malgré tout, il reconnaît que nous avons besoin les uns des autres. » (43).

Admettons qu'il eût suffi de nuancer cette thèse, en faisant intervenir la chronologie, des *Essais* à la *Basiliade ;* lorsqu'il commente la page du *Code,* qui traite de l'harmonie sociale, si du moins c'est cette page qu'il vise (44), Reverdy écrit :

« d'une nature essentiellement faible, l'homme subit toutes les influences, toutes les impressions et obéit à tous les mouvements. (45).

L'attraction est comprise comme une force qui asservit l'homme, il en résulte des images de l'homme, aberrantes dans la psychologie morellienne :

« Nous devenons inconstants parce que le nouveau nous attire [...] Une grande loi gouverne le monde physique comme le monde moral [...] Cette loi est la loi de l'Attraction [...] Pour l'homme, les passions deviennent une cause de souffrance [...] malgré lui, l'homme est leur esclave ; s'il essaie de lutter, cela durera quelque temps, et, à moins d'une rare énergie, à la fin, ne pouvant plus résister, il retombera dans ses fautes passées. » (46).

Sur Dieu, la religion, la morale tout est inopportun (47) ; ainsi, alors que Morelly dit qu'il n'y a point de mal physique en présence de la divinité (48), Reverdy commente, en ces termes, les pages du *Code* où le mal est considéré :

« ... de toutes les doctrines de Morelly, il ressort cette idée que dans l'univers le bien se rencontre en petite quantité tandis que le mal règne un peu partout en maître. » (49).

Bien qu'à la fin de l'ouvrage, il semble que la critique morellienne ait été comprise (50), on se demande si, d'une manière générale, ce que Morelly dit de la nature, telle qu'elle est, n'est pas confondu avec ce qu'il en dit, quand elle se développe dans une société égarée, et si son pessimisme n'est pas reporté de celle-ci à celle-là.

Dans la *Conclusion,* l'originalité de Morelly est indiquée en quelques formules. Morelly non seulement se distingue de ses contemporains par la violence de ses attaques contre l'aristocratie et la propriété, mais par une « idée de Gouvernement des moins compliquées [...] Il semble qu'il est difficile de trouver une organisation sociale plus simple » (51). Reverdy ne s'est donc pas laissé abuser par l'apparente complexité du système de rotations des charges et, puisqu'il a compris que chaque citoyen est successivement responsable de la marche de la cité, on ne voit pas pourquoi il a cru pouvoir écrire :

« Au point de vue des rapports entre l'Etat et l'individu, Morelly ne laisse rien à l'individu. » (52).

Des similitudes du socialisme de Morelly avec le socialisme moderne, il est à peine question : en quelques lignes, les conférences d'Espinas sont condensées (53) et le même « esprit d'égalité », le même « acharnement » contre la propriété anime le *Code* et les communistes « de nos jours » (54).

Cette thèse nulle révèle qu'après un siècle environ d'exégèses, les conditions n'étaient pas réalisées d'une lecture de Morelly, prétendant à autre chose qu'à un résumé de la quatrième partie du *Code,* terre à peu près défrichée, où quelques zones commençaient à être abordables ; tout le reste de l'œuvre demeurait encore *terra incognita.*

4. L'ÉDITION DU *CODE DE LA NATURE,* PAR E. DOLLÉANS (1910)

Il fallut attendre un demi-siècle pour qu'une nouvelle édition fasse oublier, en France, l'édition Villegardelle. Procurée par E. Dolléans, parais-

sant dans une collection, où venaient d'être publiés trois textes physiocrates, elle fut la première édition scientifique (55). De plus, E. Dolléans était de ceux qui ne croient pas déchoir à s'intéresser aux pensées nobles, quand même elles seraient aventureuses. Depuis 1907, l'intérêt des juristes pour Morelly se manifestait également en Amérique, avec W. B. Guthrie (56). Le travail de Dolléans se présente en trois parties : la première situe le *Code,* dans l'histoire de la pensée sociale du XVIII[e] siècle, jusqu'à la conjuration de Babeuf ; puis, dans le mouvement de la pensée socialiste ; la seconde partie est une vue d'ensemble des thèses sociales du *Code ;* la troisième pose les problèmes d'histoire littéraire et particulièrement celui de la paternité des œuvres.

Pour situer le *Code,* l'échec, au début de 1755, en est opposé au succès, en juillet de la même année, du second *Discours* de Jean-Jacques (57) et pourtant un fonds commun de philosophie sociale, celui de tous les philosophes, celui des révolutionnaires de 1792, celui des socialistes modernes, forme la substance de l'ouvrage de Morelly (58). Alors que Villegardelle faisait grand cas des qualités d'écrivain de Morelly, Dolléans représente la tradition des détracteurs du style du *Code* (59) ; et pourtant cet ouvrage, comme celui de Rousseau, avait « son originalité » (60) ; Morelly s'oppose à la science nouvelle des Physiocrates et se distingue de Rousseau, qui n'a pas poussé à son terme la critique de la propriété (61) ; il est à l'écart également des philosophes, ses contemporains en ce que sa « logique sociale n'est pas restée à l'état de pure doctrine », mais a pris « une force agissante et une vertu pratique ; elle a été le ressort secret de l'âme des révolutionnaires » (62). A ces souvenirs de Villegardelle, Dolléans ajoute les leçons d'Espinas, qu'il cite ; il lit le *Code* comme un manuel du Jacobinisme et du Babouvisme (63) ; il l'intègre dans une histoire politique, alors que Villegardelle, sautant de 1755 à 1840, du temps des prophètes aux temps socialistes, ignorant Babeuf et Buonarroti, semblait ainsi le déclarer innocent des soubresauts de la Révolution et le désolidarisait des échecs démocratiques. Il faisait de l'avènement de Fourier et du socialisme moderne la manifestation d'une histoire annoncée par Morelly, génie intemporel et méconnu. La critique universitaire, depuis La Harpe et jusqu'au coup d'arrêt des *Origines...* de D. Mornet, au contraire, lit, comme en transparence, dans les œuvres des Lumières et dans le *Code,* en particulier, les principes d'action de la Révolution. L'œuvre d'un homme, les traits de son visage importent peu : seul demeure le document historique :

> « Le *Code de la Nature* n'a qu'un intérêt historique et il mérite de figurer au premier rang d'une Bibliothèque des doctrines sociales : il offre au lecteur un exposé des *Premiers Principes* du Socialisme... (64).

Malgré cette étroitesse de vue, Dolléans donne du *Code* une description exacte ; mais, visiblement il ne s'intéresse qu'au *Modèle de Législation :*

> « C'est ce *Code de la Nature* [...] que la quatrième partie offre au lecteur, comme une récompense de la lecture des cent-quatre-vingt-huit premières pages. Celui-ci y découvrira quelques gentillesses. » (65).

Et Dolléans exprime ses réserves : le projet de Morelly entraîne la censure métaphysique et pédagogique ; les contraintes matrimoniales et vestimentaires (66) ; une conception de la société comme machine, comme automate :

> « ... il contient les articles de loi qui demeurent les principes constitutionnels du « Socialisme éternel » [...] les architectes de la Cité socialiste ont-ils pensé que les pièces essentielles de la machine sociale, étaient des êtres vivants, les hommes tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils les imaginent ? Ont-ils pensé au résultat que peut produire, selon la forte expression de Bergson, du *Mécanique plaqué sur du Vivant ?* » (67).

La dernière partie de la notice a ceci de neuf, par rapport à tous les essais antérieurs, qu'elle reprend les problèmes d'histoire littéraire où les avait laissés Lichtenberger. Dolléans rassemble les renseignements fournis par son grand prédécesseur : l'article des *Nouvelles Littéraires* de l'abbé Raynal, la *Correspondance littéraire,* la page des *Mémoires* de d'Argenson, la *France Littéraire* de 1756 à 1769 ; l'édition de 1773 des *Œuvres* de Diderot, les articles de Barbier et de Quérard (68) ; cela constitue le *Corpus* classique de ce « procès en recherche de paternité toujours pendant » (69). Sans apporter de nouvelles pièces, Dolléans soutient, contre Lichtenberger, la thèse d'un seul Morelly et il se fonde sur la lecture des œuvres. Il remarque qu'il arrivait aux philosophes de « soutenir des thèses opposées » (70) ; il voit dans la permanence du principe monarchique, le signe qu'un seul auteur a écrit les trois dernières œuvres non signées :

> ...« La Monarchie communiste de la *Basiliade* ne formerait-elle pas la transition naturelle entre le Despotisme éclairé du *Prince* et la République d'Egalité du *Code de la Nature ?* » (71).

Etendant son argumentation, Dolléans souligne que la psychologie des deux *Essais* est la même que celle du *Code* et relie ainsi les premières œuvres à la dernière (72). Il remarque, dans les dix premières pages du *Prince,* la théorie du corps social, forme des rapports des parties au tout (73), qui contient le principe de la cité du *Code.* Il a mal compris, pourtant, ce qui dans ces mêmes pages touche à la Démocratie. Il est vrai qu'on lit dans la marge de la page 10 : « La démocratie est le gouvernement le plus naturel » ; mais ce n'est pas l'opinion de Morelly, c'est un *sommaire,* destiné à guider la lecture.

Dolléans a noté également que la méfiance envers les qualités pédagogiques des parents, se manifeste dans le *Prince* comme dans le *Code* (74) ; que les *Pionniers* du Prince *Thélémédone* reçoivent un « habillement uniforme convenable à leur métier » (75) et que de la même manière, les corps de métier du *Code* se reconnaissent à leur uniforme.

Pour éclairer les problèmes précis que pose « la recherche en paternité », Dolléans propose d'expliquer l'anonymat, par la prudence d'un auteur qui craint la police de la librairie. Le *Prince* et la *Basiliade* lui auraient paru des œuvres « plus hardies que les précédentes » (76) et il aurait laissé s'accréditer le bruit qu'il existait deux Morelly (77).

Il reste à se demander si la *Physique...* est de la même veine que les autres œuvres. On y trouve, de fait, « des idées qui font présager la manière même de l'auteur du *Code de la Nature* » (78) ; plus précisément :

> « Quelques pages du [sic] *Physique de la Beauté* donnent la même impression que le *Prince :* c'est un dialogue entre deux amants... » (79).

Il n'y a donc qu'un seul Morelly, « dont le style est terne [...] à défaut d'autre don, il avait celui de trouver les titres, mais tous ces titres ne révèlent-ils pas les mêmes qualités d'imagination : ils doivent avoir été inventé par le même esprit » (80). Toutes ces remarques convaincantes, dans la mesure où elles sont assises sur des détails du texte de l'œuvre et sur les formes littéraires, ne valent cependant pas des documents de critique externe. Dolléans les a fait chercher à Vitry-le-François, où l'on disait que Morelly serait né ; mais E. Jovy, l'érudit vitryat bien connu, qui fut chargé de cette enquête, déclara n'avoir pas trouvé trace d'un Morelly quelconque (81).

Tel est le travail, qui ouvre essentiellement la deuxième période de l'histoire des études morelliennes, et de celle des éditions du *Code ;* Morelly y perdait le charme que lui avait donné Villegardelle, il y gagnait un visage plus historique.

5. L'ÉDITION DU *CODE DE LA NATURE*, PAR G. CHINARD (1950)

Après l'édition Dolléans, il restait à placer Morelly dans l'Histoire de la Littérature française, c'est-à-dire, à faire l'histoire de sa pensée et celle de son œuvre. Avec Gilbert Chinard, c'était précisément un historien de la littérature qui se donnait enfin cette tâche. L'introduction au texte du *Code*, se présente comme un substantiel essai de près de deux cents pages, traitant de l'ensemble de l'œuvre de Morelly (82). Tout en remarquant cette heureuse particularité, d'où vient que le travail de G. Chinard est si important, R. Coe a signalé des négligences qui le déparent (83) ; il n'est pas moins certain qu'il représente plus que la « modeste introduction », dont parle son auteur (84). Ceux qui, depuis, se sont occupés de la question Morelly lui doivent plus qu'on ne saurait dire ; il est, en particulier, le premier à avoir montré la cohérence de tout l'œuvre, sous le triple point de vue : pédagogique, esthétique et politique. Jean Dautry s'est montré trop sévère pour celui qu'il appelle « le franco-américain Gilbert Chinard » et en dénonçant la vision américanisée du *Code*, qui nous est proposée (85) ; au reste G. Chinard, lui-même, écrit dans la *Note*, ajoutée à la fin de l'*Introduction*, que son édition prend, au moment où elle est publiée, « une valeur actuelle évidente » (86) et les allusions, inspirées par l'idéologie du monde libre, comme on disait au temps de la guerre froide, ne manquent pas (87). Et il est vrai que G. Chinard s'en prend au « système », aux « méthodes de gouvernement » de la cité, aux « règles », à « la philosophie », aux « bases scientifiques » ou « pseudo-scientifiques », dont se prévalent, comme Morelly, les « totalitarismes modernes » (88). Il s'agit là du thème, qui sera mis en circulation, par la suite, dans les ouvrages de L. G. Crocker et J.-L. Talmon.

Et c'est par là que l'édition Chinard fait époque entre l'école de Lichtenberger, avec ses soucis d'histoire, et celle qu'on pourrait appeler l'école « américaine » (par opposition à une école « soviétique »).

Il ne serait pas juste, toutefois, de lire l'édition de Chinard en la situant uniquement dans le contexte de la commission des activités anti-américaines et de l'assassinat légal des Rosenberg (89). Dès 1935, G. Chinard était un familier de la *Basiliade ;* il en rapprochait certains thèmes de ceux du *Supplément*... de Diderot (90). Vers 1940, son *Introduction* au *Code* était presque achevée (91). Enfin l'attention qu'il porte aux textes mal connus et de caractère anti-social, remonte bien au-delà de la guerre de 1914 (92). Découvrir Morelly, fut donc, pour ce spécialiste, un épisode d'une vaste et permanente enquête d'histoire littéraire. Et, dans cette perspective, on trouve chez lui, pour Morelly une certaine estime. A plusieurs reprises, il en souligne l'originalité et l'intérêt (93) ; il serait légitime, dit-il que l'auteur du *Code*, figurât dans une anthologie des « philosophes humanitaires » (94) ; il ne serait pas déplacé auprès du Voltaire des *malheurs de la guerre* (95) ; ici et là, chaque fois, du reste, qu'il aborde un thème, en quelque sorte classé, Morelly est salué comme un écrivain (96). Il semble surtout qu'il prenne d'autant plus de valeur qu'il annonce davantage les œuvres marquantes du demi-siècle. Est-il pourtant nécessaire de le présenter, en 1743, comme un précurseur de la pensée encyclopédiste (97) ; d'Helvétius (98), des Idéologues (99) ? La meilleure manière de comprendre sa pensée religieuse n'est peut-être pas de l'interpréter seulement à la lumière de l'*Emile* (100) ni sa pensée politique à celle du *Contrat* (101). On peut, si l'on veut, reconnaître une espèce de prophétie de l'Université napoléonnienne, dans l'organisation administrative que contient *Le Prince*... (102) ; le statut que Morelly y propose pour l'Eglise est peut-être une esquisse de la Législation révolutionnaire (103) ? L'éloge du dirigisme que remarque Chinard dans le *Prince*... eût dû lui paraître rétrograde et non

pas, comme il dit, prophétique (104) ; en 1751, ce sont les Physiocrates, et pour longtemps, qui ont le vent en poupe.

L'intention est sans doute louable de vouloir réhabiliter un méconnu en signalant ce qui, dans son œuvre, semble être prémonitoire : ce n'est pas cela qui, dans l'*Introduction,* marque une date de la critique morellienne ; c'est plutôt que ces deux cents pages épuisèrent — ou peu s'en faut — la question de la fortune du *Code ;* qu'elles ouvrirent la voie à une lecture sérieuse de l'œuvre. R. Coe a dit le mérite du catalogue à peu près exhaustif, où G. Chinard a consigné les textes relatifs au destin de l'œuvre-maîtresse de Morelly, depuis 1756 jusqu'en 1948 :

> « Moreover certain passages in this *Introduction,* and particulary those which deal with the fortunes of the *Code* during the century and a half which followed its first publication, can only be the fruit of very considerable researche over a long periode. » (105).

Outre ces quarante pages (106), la contribution de G. Chinard consiste dans les indications de rapprochements, plus que de sources, qu'il suggère,pour éclairer la formation de la pensée de Morelly (107).

Plus remarquable peut-être encore, le principe de méthode, qui a guidé Chinard. Intrigué par le mystère, qui couvre la personnalité de Morelly, il en a exposé la pensée dans l'ordre chronologique de la publication des œuvres ; partant des *Essais* pour aboutir aux *Lettres de Louis XIV...,* il démontrait, contre Lichtenberger, qu'un seul auteur avait tout écrit :

> « Débutant de façon modeste, en évitant de heurter de front les puissances du jour, il s'est enhardi par degrés, de 1743 à 1755, date à laquelle [...] il a poussé jusqu'au bout les principes de sa philosophie et formulé le code du socialisme révolutionnaire et totalitaire. » (108).

La première remarque, sur laquelle on peut fonder la thèse d'un « progrès logique » (109), est fournie par un texte du deuxième *Essai,* où Morelly parle de l'équilibre et de l'économie de « toute société » (110) ; la phrase la plus importante étant celle — mais G. Chinard ne l'a pas citée — où il est question de l'équilibre rompu « à l'origine » par les vices (111). Dans *Le Prince...,* se situe la deuxième étape . G. Chinard attire l'attention sur une note de Morelly, qui renvoie à ses *Essais* antérieurs (112) ; si bien qu'à ce point de l'histoire de l'œuvre, aucun doute ne paraît devoir subsister sur la réalité d'un seul auteur. La critique interne confirme la note : aux bons citoyens formés par l'éducation naturelle, il faut un gouvernement idéal ; les *Essais* impliquent, en quelque sorte, le *Prince...* (113). De manière plus précise, dès les premières pages du *Prince...,* on trouve l'exposé de la vision morellienne de la société : « C'est déjà l'attraction passionnée que nous retrouvons dans le *Code de la Nature* » (114). La critique de l'Université qui figurait dans les *Essais* est complétée ici, par des projets de réforme (115). G. Chinard aurait pu relier la Religion des *Essais* (116) à celle du *Prince ;* l'anticléricalisme de ce traité politique à celui du *Code.* Lorsqu'il en vient à la *Basiliade,* il constate que la thèse du « progrès logique », telle qu'il l'a développée, n'est plus sans faiblesse ; il note, en effet, l'évidente contradiction des mœurs conjugales libres, qui y sont de mise, avec la rigidité de celles du *Code* et il pense pouvoir l'expliquer par une hypothétique intervention de Diderot, responsable des mœurs libres des citoyens imaginaires du royaume de Zeinzemin (117).

Il y a plus. Si l'égalité, qui règne dans la *Basiliade,* comme celle du *Code,* est une égalité naturelle et non pas une égalité sans distinctions (118) ; si dans la *Basiliade,* comme dans *Le Prince...,* le pouvoir est de type paternel (119), en revanche, le tableau de la société utopique de la *Basiliade* fait dire à G. Chinard :

> « Constatons [...] chez Morelly une attitude entièrement nouvelle. Dans tous ses ouvrages précédents, il avait donné comme fondement à la société l'intérêt per-

sonnel bien entendu, qui arrivait à se confondre avec l'intérêt commun, par un effort de la raison renforcé par l'éducation et par l'habitude. Dans la *Basiliade*, le premier moteur de la société est devenu l'amour fraternel que la Nature avait mis à l'origine dans le cœur de tous les hommes [...] Autrement dit, à une sociologie, qui suivait Hobbes et peut-être Domat, [...] notre auteur substitue une mystique qui repose sur l'amour et la fraternité. » (120).

Ainsi s'élèverait, sur l'édifice « froidement » logique des *Essais*, une superstructure mystique (121), dont le *Code* est le couronnement (122). Sur la question de savoir si la Mathématique, « secret » de Morelly (123), appartient à l'édifice logique ou à la superstructure mystique, il ne nous est rien dit. Mais grâce à une confusion du sens des mots, il nous est montré que le « lien incontestable », qui rattache toutes les œuvres de Morelly entre elles, est la méthode de démonstration à partir d'une « proposition axiomatique » (124). On peut admettre qu'il s'agisse de la méthode mathématique ; mais qu'y a-t-il de commun entre une telle méthode — purement démonstrative —, et la philosophie pédagogique et sociale, qui seraient celles de Morelly et qui consisteraient à ne tenir compte « que des éléments que nous pouvons modifier et sur lesquels nous pouvons agir à notre gré » (125). Une telle philosophie suppose une liberté d'action tout à fait opposée à l'idée que Morelly se fait d'un Univers immuable qu'il représente par l'allégorie de la Mathématique (126). Il ne faut donc pas confondre dans l'œuvre de Morelly l'appareil mathématique de démonstration et la Mathématique, incarnation du principe unique des lois de la Nature ; loin de tout soumettre à l'arbitraire de l'intelligence humaine, Morelly la soumet aux lois naturelles immuables.

Une fois obsédée par cette interprétation « mathématique » de l'œuvre, la lecture que G. Chinard va faire du *Code* ne présentera plus aucune signification. Il n'y verra qu'une description prétentieuse de la « machine humaine » et de « la machine sociale » (127).

Lorsqu'il n'est pas égaré par des préventions, l'éditeur du *Code* propose, au contraire, des thèmes féconds de travail. Avec raison, il se défie des sources, on l'a vu ; il remarque judicieusement que Morelly a pu écrire contre certains de ses contemporains. *Le Prince...*, ainsi qu'une bonne partie du *Code*, est une réponse à Montesquieu (128) ; le prologue de la *Basiliade* contient des allusions « à la littérature contemporaine » (129) ; le nom des dédicataires des *Essais*, de la *Physique...* de la *Basiliade* (130) l'a frappé le premier, mais il s'en tient là. C'est à Chinard qu'on doit une description — erronée, il est vrai — des éditions différentes de la *Basiliade* (131) et du *Code ;* il a donné une liste, la première, des comptes rendus critiques de ces deux livres, au XVIIIe siècle (132). On le voit, le travail ainsi fourni était important ; il contient à peu près tout ce que nous savons sur l'histoire de l'œuvre de Morelly ; et si l'analyse de sa pensée est parfois discutable le nombre des sources imprimées révélées représente une contribution capitale. Enfin, il a fait la démonstration que l'œuvre n'est lisible que dans l'ordre chronologique de sa publication ; en ce sens, il s'agit d'une étape essentielle vers la découverte du visage de Morelly. Il s'agit surtout, du dernier travail inspiré par la méthode universitaire, du dernier héritier de Lichtenberger et qui nous a valu l'excellente édition italienne du *Code* par E. Piscitelli, en 1952 (133).

6. LA CRITIQUE MARXISTE

Lorsque Chinard terminait son édition du *Code*, il y avait plus de trente ans que la critique marxiste avait édifié le mythe d'un Morelly marxiste. Il s'agit des travaux de Volguine, qui vont commander ceux de Dorothea Goetz et de Nedeljkovic vers 1955. En 1958, avec beaucoup moins de qualités, Biralo proposera la dernière étude proprement marxiste.

De tous ceux qui ont consacré leurs peines à faire avancer la connaissance de Morelly, V.P. Volguine a été peut-être le plus persévérant. De 1921 à 1947, pendant près d'un quart de siècle, il médite sur la place qui revient à l'auteur du *Code,* dans l'histoire du Socialisme (134). Au cours de cette période de mouvements et de transformations, la perspective, où pouvait se placer Volguine était sans aucun précédent (135). Le *Code* n'est pas pour lui le beau rêve de Villegardelle, ni l'espèce de Bible socialiste, à quoi l'on demanderait des modèles de pensée ou un programme à réaliser, comme se le persuadait Dolléans ; c'est un instrument de travail idéologique (136), en ce sens qu'il convenait de déterminer la place de Morelly dans l'histoire du Socialisme (137), réalité vivante en cours de développement, à laquelle, à sa mesure, Volguine participe. Aussi la propagande ou le prosélytisme ne l'inspirent en aucune manière ; on est frappé plutôt par ce qu'il y a de sérieux et de réfléchi dans cette présentation (138). Volguine ne se donne pas pour objet de faire avancer les problèmes d'histoire littéraire (139) ni même ceux de l'influence de Morelly ; s'étant contenté de rappeler son rôle dans la formation des doctrines babouvistes et dans celles des communistes de 1830 à 1840 (140), il exprime la thèse de son étude :

> « Morelly est le représentant le plus typique d'une étape définie du développement de la théorie socialiste, l'interprète le plus pur du socialisme rationnel. » (141).

Les implications de philosophie hégélienne sont sensibles dans la démonstration qui suit :

> « Dans le domaine de la philosophie générale, ce qui caractérise le rationalisme, c'est l'opposition entre l'ordre raisonnable et l'ordre non raisonnable. » (142).

Et cette manière de situer Morelly exclut toute interprétation de sa pensée sociale par le sensualisme empirique (143). Volguine poursuit l'examen d'ensemble de la démarche propre à Morelly dans le contexte du rationalisme de son époque, en montrant qu'il est moins sensible à la réalité historique de l'imposture sociale (144) qu'au thème idéaliste de l'ignorance, comme cause de l'état déraisonnable de la société :

> « L'ordre social existant n'est ni naturel ni raisonnable ; il est le fruit de l'ignorance. Pour s'en libérer, la lumière de la raison doit disperser les ténèbres de cette ignorance. » (145).

Déjà Engels définissait ainsi ce qu'il appelle le socialisme utopique (146), Volguine pousse bien plus loin l'analyse. Ayant rappelé que l'idée de droit naturel, d'homme naturel, d'âge d'or et de nature, unie à celle de Dieu, sont les « sentiers assez battus » (147), sur lesquels s'avance Morelly, il dégage ce qui constitue la certitude centrale du *Code :*

> « L'état de la société, conforme à la nature et à la raion se présente à lui non seulement comme quelque chose qu'il faut rechercher, mais comme une phrase absolument réelle dans l'histoire de l'humanité : son point initial. » (148).

Lorsque Volguine en vient à la représentation que se fait Morelly de l'homme de cette société naturelle initiale, il se garde d'en minimiser l'incohérence ; il constate qu'il est défini, d'une part, « en accord avec la philosophie matérialiste du XVIII[e] siècle » entendons, empirique, et il ajoute :

> « ... on peut aussi trouver les éléments d'une autre conception morale, liée à l'idée d'une divinité et d'un plan divin. Ainsi il affirme que la divinité a placé dans le cœur de l'homme « la probité », sentiment qui lui commande de faire le bien et qui est inné. » (149).

Plus que de tenter une impossible conciliation de l'empirisme et de l'innéisme, il importait d'apercevoir le rôle de la cause « spirituelle » (150) qui corrompit l'état social naturel : l'inconscience primitive :

> « L'homme vit dans un état communiste, sans se rendre compte que cet état social est le meilleur possible pour lui et son « inconscience » est le seul défaut qui rende sa corruption possible. » (151).

Aussi, le passage de la société, fondée sur le sentiment, à la société fondée sur les lois et la raison était inévitable :

> « C'est ici que fut commise la plus grosse erreur de l'histoire de l'humanité. Les peuples, ou plutôt les législateurs auxquels ils confièrent la rédaction des nouvelles institutions, ne comprirent absolument pas les problèmes auxquels ils devaient faire face. » (152).

Si Morelly, pour expliquer comment le régime de la communauté des biens a été abandonné, fait appel à la liberté de l'homme, aux hasards des événements et des ignorances — domaine moral qui échappe aux immuables lois divines —, Volguine est assez réaliste pour prendre acte et passer ; il réagit devant la critique morellienne de la société fondée sur la propriété :

> « Morelly en critiquant l'état existant, est avant tout un moraliste ; ce qui lui importe, ce sont les conséquences morales de l'éloignement de l'homme de la nature, la corruption morale amenée par la propriété privée. » (153).

Dans un deuxième mouvement, la théorie sociale positive de Morelly est décrite. En raison de leur réalisme, les doctrines sociales de Rousseau et de Mably sont pessimistes (154). L'optimisme de Morelly tient à son rationalisme et sa théorie du progrès en découle. Pour en caractériser la nature téléologique, ici encore on rencontre d'heureuses expressions :

> « Les étapes du développement historique ne constituent pas, chez Morelly, les chaînons indispensables d'une chaîne unique [...] Tous « les hasards » de l'histoire trouvent une place dans la chaîne téléologique [...] Chez Morelly, il [l'élément téléologique] apparaît au grand jour ; le lien du progrès et des buts de la providence, dans sa philosophie sociale, ne sont obscurcis par rien. » (155).

Aussi Volguine a-t-il exactement fourni les éléments d'appréciation nécessaires, pour que l'on comprenne que le *Modèle de Législation...* était, aux yeux de Morelly, à la fois prophétique et totalement inutile ; il est inscrit nécessairement dans l'avenir de l'humanité mais, avant qu'il se réalise, une série d'épreuves devra se développer nécessairement.

Parvenu à ce point de son analyse, Volguine commence la lecture du *Modèle...*, et c'est la partie la plus importante, historiquement, de cette introduction. Pour la première fois dans les annales de la destinée du *Code,* un homme, qui a vécu la construction du Socialisme, en apportant dans sa lecture la richesse irremplaçable de son expérience, parle ; et sa voix couvre celle des rhéteurs du passé, du présent et de l'avenir. Jamais, pourtant, Volguine ne se départit de l'attitude analytique ; il donne seulement cette joie rare de sentir que, pour la première fois aussi Morelly est traité sans complaisance, comme sans mépris ; avec le respect, dont sont capables ceux qui savent de quoi ils parlent.

La question de « la contradiction de la ville et de la campagne », question d'actualité dans la Russie de 1921, en particulier (156), et celle de la différence d'organisation du travail industriel et du travail agricole (157), ne sont pas des jeux d'esprit pour le citoyen soviétique contemporain de la « crise des ciseaux » et des questions théoriques et pratiques posées par l'alliance des ouvriers et des paysans, au cours de la N.E.P. (158). Volguine pouvait apprécier la logique du *Code* sur ces points précis. Dans une économie rationnelle, en effet, c'est-à-dire « libre », dans la mesure où elle ignore les contraintes économiques contingentes, il était indispensable de prévoir un travail agricole obligatoire (159). Dans la production citadine, au contraire, le libre choix du travail était possible (160). Libérée du « caractère patriarcal », l'organisation de l'industrie « se rapproche beaucoup plus [que chez Thomas More] de la manufacture » (161) :

> « Chez More, l'atelier artisanal, comme dans les métiers du moyen-âge, est lié à la maison familiale. Chez Morelly, le cordon ombilical est coupé... » (162).

Dans les principes de la distribution, Morelly, plus que les utopistes antérieurs, met l'accent sur le fait que les biens doivent revenir à chacun selon ses besoins, les limitations ne pouvant être que la conséquence des défaillances de production (163).

Quant aux modes de consommation, Volguine remarque, avec raison, qu'il en existe deux ; l'un, communautaire, pour les adolescents, les travailleurs agricoles, les infirmes ; l'autre, familial :

> « La consommation de tous les autres citoyens est distribuée aux familles et liée à l'économie familiale. » (164).

Il y a donc une incidence de la famille sur l'économie dans la cité du *Code* et le raffermissement de la famille individuelle, qui va à contre-courant de la tradition utopique (165), prend toute son importance par le rôle que joue la famille dans le fonctionnement de l'Etat. Ici encore Volguine est attentif ; depuis Engels, la question de la famille est une question socialiste (166) ; Lénine l'avait orientée dans le sens moral et civique (167) ; les codes soviétiques de 1918, de 1926 ; la loi de mai 1936, celle de juillet 1944, marquent les étapes d'un raffermissement de la famille (168).

D'autre part, la définition de l'Etat et son fonctionnement n'étaient pas, dans la République des Soviets, des sujets de discours académiques. La solution de Morelly consistait à faire de la famille « la cellule politique principale » :

> « La nation se divise, chez Morelly, en cités, la cité en tribus, la tribu en familles. Et les droits politiques appartiennent non aux citoyens, mais aux pères de famille. Seul le père de famille peut être chef de tribu, de cité ou de nation. » (169).

Dans le domaine de l'éducation, Volguine est sensible à l'apport des utopies au Socialisme. A travers le *Code,* en effet, l'éducation professionnelle de la *Cité du Soleil* reparaît, avec son « union étroite entre le travail intellectuel et manuel » (170). Les enseignements « des débuts de la lutte communiste » en Russie, expliquent pourquoi Volguine proteste contre la censure intellectuelle de la cité morellienne :

> « Cette idée de la stabilisation des sciences philosophiques et sociales rappelle une fois encore que l'insuffisance des conditions matérielles en vue de la libération du prolétariat entraîne inévitablement, dans les débuts de la lutte communiste, des caractéristiques réactionnaires. » (171).

Avare de compliments à l'égard de Morelly, et spécialement lorsqu'il s'agit de son originalité, Volguine déclare toutefois :

> « Le plan de l'organisation de l'Etat dans le *Code* est unique. Il est extrêmement original ; il rompt avec la tradition de l'élection des serviteurs de l'Etat créée par More et conservée dans la littérature utopique française et avec celle de l'absolutisme éclairé auxquelles Morelly lui-même paie tribut dans la *Basiliade.* (172).

Et il paraît intrigué par ce système de rotation des charges ; il lui semble non seulement « la partie la moins importante » (173), mais aussi une réforme « étrange », « un élargissement du système patriarcal » (174). Il y avait là, en fait, le départ encore mal situé, sans doute, d'une voie, qui pouvait conduire au dépérissement de l'Etat, comme organisme reposant sur l'antagonisme des gouvernés et des gouvernants ; mais l'histoire concrète de l'Etat soviétique interdisait, tout comme celle de l'état capitaliste, de prendre au sérieux une telle éventualité (175) ; le système morellien ne pouvait, au mieux, que susciter de la perplexité. Il est toutefois vraisemblable qu'une certaine sympathie affleure, dans les lignes qui terminent l'examen du *Modèle :*

« En supprimant de son gouvernement idéal, le principe de l'élection Morelly sape par là même les fondements de la représentation de l'aristocratie intellectuelle... » (176).

Avec le texte qui suit, un peu plus bas, n'a-t-on pas une espèce d'hommage rendu à l'utopiste, qui s'est représenté une société libérée de l'oppression de la classe politique ?

« De tous les utopistes du XVI[e] siècle au XVIII[e] siècle, Morelly est celui qui réussit le mieux à supprimer la contradiction entre le travail manuel et intellectuel [...] Dans son système, il n'y a pas de citoyens qui puissent être complètement libérés des travaux matériels et tous ont la possibilité de s'occuper de travaux intellectuels. » (177).

On appréciera mieux maintenant le contre-sens que Chinard commet, en déclarant que, dans l'introduction de Volguine, « Morelly fait figure d'annonciateur des temps nouveaux dans la Russie soviétique » (178).

Au début de l'année 1956, D. Nedeljkovic a terminé depuis peu, en décembre 1955, un essai de près de cent pages ; nous sommes parvenus à l'époque du bi-centenaire du *Code ;* mais l'essai de D. Nedeljkovic ne paraîtra à Belgrade qu'en 1957.

On sait que, dès le milieu du XVIII[e] siècle, sous l'occupation autrichienne, on s'intéressait, dans les pays serbes et croates, à la pensée des lumières (179). On ne peut s'attendre à une désaffection à l'égard de nos « philosophes » dans la Yougoslavie d'aujourd'hui ; surtout lorsqu'il s'agit de Morelly. Lorsque D. Nedeljkovic écrit son étude, le modèle socialiste yougoslave de l'auto-gestion commence à se dessiner ; c'est, en effet, en juin 1954, que la première usine a été remise aux ouvriers, qui y travaillent, pour la gérer, cela se passe à Split en Dalmatie. Il n'y a donc pas assez de recul, en 1955, pour apprécier exactement ce que le socialisme auto-gestionnaire a de similitudes avec la cité morellienne.

Que D. Nedeljkovic s'appuie sur l'exégèse marxiste traditionnelle pour lire et interpréter Morelly, nul ne saurait s'en étonner (180) ; l'intérêt de son travail est ailleurs.

Alors qu'il est d'usage d'accorder à Morelly de l'estime, sans plus, et de lui faire une place, parmi d'autres, dans l'archéologie du communisme, ici, les formules employées vont plus loin et, en général, la sympathie n'est pas marchandée à l'auteur du *Code :*

« L'étude de Morelly s'impose d'autant plus que l'influence du communisme morellien, dans le développement idéologique, au XVIII[e] siècle d'abord, et postérieurement, est telle et si grande que nous ne pouvons absolument pas l'imaginer sans lui ; bien mieux, il ne peut pas être compris sans lui. » (181).

Ne nous arrêtons pas à l'influence — à peu près nulle, à vrai dire — de Morelly ; ce qui importe, ici, c'est que la fonction irremplaçable de la superstructure idéologique, son antériorité par rapport à la base économique sont affirmées. En d'autres termes, aujourd'hui, grâce au recul du temps, Morelly authentifie la réalité historique du communisme marxiste et donne, en quelque sorte un instrument de lecture des mécanismes de la nécessité ; lorsque les voies imaginaires et les voies historiques se coupent, à l'intersection l'esprit humain cesse de douter que l'aventure humaine ait un sens. Il y a donc d'abord ce ton d'espérance et de certitude qui enveloppe toute l'étude de D. Nedeljkovic. On remarque ensuite que l'auteur a retenu la leçon de méthode de G. Chinard ; aussi, consacre-t-il un paragraphe à évoquer l'ensemble de l'œuvre de Morelly de façon à y lire l'histoire du développement d'une pensée, l'histoire d'une cohérence ; dans ces conditions, il ne peut y avoir qu'un seul Morelly (182).

Mais si les *Essais* annoncent le communisme du *Code,* ce n'est pas de manière plus ou moins explicite, comme le pense D. Nedeljkovic ; que, du reste, la *Physique* et la *Basiliade* embarrassent visiblement (183). Aussi a-t-il

hâte d'en venir au *Prince,* qu'il interprète, non sans raison comme « une utopie absolutiste des lumières et violemment anti-démocratique . (184).

De 1748 à 1753, il ne voit pas que la ligne suivie par Morelly est commandée par une évolution de l'image du héros. Aussi cherche-t-il, dans le *Prince,* ce qui pourrait annoncer la conception communiste de la propriété et qualifie-t-il de révolutionnaire la thèse que l'homme est une créature toute sociale — ce qui n'est, en fait, que de l'aristotélisme ou du thomisme (185). En revanche, sur le mythe extraordinairement tenace du grand Roi, sur l'idole « progressiste » de la monarchie absolue, Nedeljkovic, à propos des Lettres de *Louis XIV,* éditées par Morelly, dans la voie indiquée par Chinard, se trouve très proche de J. Dautry ; il nous propose une hypothèse de travail importante : préciser la date de rédaction de ce commentaire des *Lettres...* J'ai dit pourquoi il fallait tenir la publication des *Lettres* comme postérieure à celle du *Code* et dans quelle mesure la rédaction des commentaires doit être située entre le *Prince* et 1755. Ainsi les *Lettres* nous obligent-elles à admettre l'hypothèse d'un Morelly monarchiste orthodoxe, ce qui pose un grave problème. Aussi, D. Nedeljkovic a-t-il raison d'insister sur l'intérêt que présentent ces *Lettres :*

> « En ce qui concerne l'ardeur combattante et révolutionnaire de Morelly [...], il faut comprendre l'intérêt, et y insister, d'une publication importante en deux tomes, de la même année que le *Code,* en 1755 ; habituellement, on n'y fait pas allusion du tout ; elle suscite encore moins d'études ; son intérêt et son importance spécifique et exceptionnelle ne sont pas assez appréciés. Il s'agit des *Lettres de Louis XIV...* que Morelly publie, contrairement à ses habitudes [...] en signant de son nom au complet. » (186).

Dans l'inévitable commentaire du *Code,* D. Nedeljkovic montre qu'il l'a lu avec la même sympathie qu'éprouvait Volguine (187).

La conclusion est loin d'être insignifiante : Morelly est ignoré, dit-il, peut-être parce qu'il est accusé d'être anarchiste ou totalitaire et il ne mérite pas ce sort. Son œuvre utopique et critique vient juste au-dessous de celle de Marx et d'Engels ; ce n'est pas un mince éloge (188).

Avant le XXe Congrès du Parti Communiste de l'U.R.S.S., de février 1956 ; après le voyage de Nikita Kroutchev, au printemps de 1955, à Belgrade ; pendant que Milovan Djilas, qui rédigeait la *Nouvelle Classe dirigeante,* écrivait, à la première ligne de son livre, qu'il n'y avait guère de liens entre les idées communistes du passé et le dynamisme du communisme moderne (189), D. Nedeljkovic, au contraire, affirme que le *Code,* indépendamment des contingences de l'histoire du socialisme post-stalinien, éclaire, explique, justifie la pratique communiste.

Ce n'est pas l'anniversaire de la publication du *Code,* qui paraît avoir incité, en 1955, Dorothea Goetz à s'intéresser à Morelly, elle n'y fait aucune allusion ; mais, bien plutôt, la situation politique internationale (190). Staline est mort en 1953 ; à travers l'Europe, l'action des Mouvements de la Paix annonçait ce qui s'appellera la coexistence pacifique. Parmi les œuvres léguées par la philosophie du XVIIIe siècle, ce n'est pas à celles qui expriment la lutte idéologique du matérialisme et de l'athéisme des bourgeois d'alors contre l'aristocratie que s'intéresse D. Goetz ; elle songe à ces classes exploitées et aux « mouvements », qui leur sont propres, dont parle Engels (191) :

> « Diese Klassen haben auch in der Epoche des französischen bürgerlichen Materialismus ihre eigenen Vertreter, in deren Theorien sich ihre Interessen und Ideen widerspiegeln und die in einigen Problemen im Gegensatz zu den Ideen der bürgerlichen Materialisten stehen. So sind Morelly, Mably und Meslier als die bedeutenden Vertreter der ausgebeuteten Klassen des französischen Volkes im 18. Jahrhundert anzusehen, als Vertreter der Dorf-und Stadtarmut. » (192).

S'étant ainsi placée, avec netteté, dans la perspective de la longue lutte des petits contre les grands, Dorothea Goetz se trouvait du même coup en mesure de comprendre la valeur de l'œuvre de Morelly ; on peut regretter l'assimilation de Mably aux représentants des classes exploitées et l'incertitude même de la notion de classes exploitées — il eût mieux valu parler de la classe *non-politique* —, on ne peut qu'approuver que soit nettement souligné le caractère bourgeois du matérialisme du XVIII[e] siècle. Il faudrait aussi entendre par l'expression *Dorf-und Stadtarmut,* moins un milieu social géographiquement déterminé qu'une sensibilité ou une mentalité. Du moins, doit-on s'en tenir à ces formules vagues, tant qu'on ne saura pas comment ni où Morelly a vécu. Quoi qu'il en soit, le travail de D. Goetz ne se signale pas par une documentation exceptionnelle ; ni l'édition Villegardelle ni celle de Dolléans ni celle de Chinard ne lui ont été accessibles : elle lit le *Code* dans la vieille traduction allemande de E.M. Arndt ou, en français, dans l'édition Volguine des *Classiques du Peuple,* de 1953 (193). L'ordonnance de son exposé est usuelle, puisqu'elle propose successivement quelques lignes sur les ignorances biographiques, puis une analyse du *Code ;* celle de la quatrième partie s'inspirant particulièrement de Volguine (194) ; et, en deux pages, un aperçu de l'influence du *Code,* de Babeuf à Fourier (195). Cependant l'impression d'ensemble n'est pas celle qu'on ressent à la lecture de tant de hâtives compilations ; cet article a de la saveur, il est écrit dans un ton fait de ferveur et de générosité. En effet, D. Goetz a bien vu que Morelly se distingue de la pensée bourgeoise du XVIII[e] siècle, qu'il est tout uniment un communiste et qu'il parle au nom de ceux qui, toute leur vie, attendront devant les guichets de l'administration (196). Morelly se distingue de ses contemporains dans sa manière de demander l'égalité (197). Et d'une manière générale, ses théories n'expriment pas le rêve d'un « homme d'esprit » *(Eines klugen Menschen)* (198). Si Helvétius défend le droit à la propriété, c'est qu'il faut abolir la propriété noble pour instaurer la propriété bourgeoise (199). D. Goetz commentant une lettre de d'Alembert, du 8 juin 1770, où il est question de la chimère des prétendus philosophes prêcheurs d'égalité, fait remarquer :

> « ... Doch die Geschichte zeigte schon 19 Jahre nach diesem Brief dass der Gedanke der Gleichheit kein Hirngespinst war. » (200).

Voilà, enfin, quelqu'un qui ne nous invite pas à chanter la gloire des révolutions bourgeoises et qui sait que le peuple seul fait les frais de la bataille :

> « Die französiche Bourgeoisie befand sich an der Spitze dieses Kampfes. Doch Träger der Auseinandersetzung mit all den Mächten, die versuchten die alte Ordnung zu halten, das war das Volk. » (201).

D. Goetz ne s'encombre pas d'inutiles distinctions : elle admet que Morelly fut un utopiste : « Doch blieben seine Theorien utopisch » (202) ; il n'a pas pourtant proposé un état idéal, dans un pays imaginaire ; il a parlé clairement : « von Kommunistischen Theorien und Gesetzen » (203). La question de la propriété est la plus importante (204), mais celle de la guerre ne doit pas être oubliée :

> « Dieser Gedanke zeigt, wie stark sich Morelly mit der Fragen des Eigentums beschäftigt hatte, als dessen Folgen er nicht nur individuelle Ungleichheit erkannte, sonder auch die Ursache sah für die kriegerischen Auseinandersetzungen der Menschen. » (205).

Et c'est le communisme qui caractérise le *Modèle de Législation,* puisque Morelly réclame le droit à la vie, au travail et une liberté qui n'est pas l'abandon (206) ; sa société est communiste, car elle est ordonnée selon un plan économique destiné à satisfaire tous les besoins ; et pour cela la production est organisée ainsi que la distribution (207). Il s'agit bien là d'un communisme réduit à l'essentiel, le droit de vivre. Et, comme le rappelle D. Goetz, la bourgeoisie « avait de quoi vivre » (208). Aussi Morelly parle au nom des pauvres, c'est le *leit-motiv* de cet article. Jamais, dans l'histoire de la Question Morelly, on n'a

rencontré autant d'heureuses expressions pour définir ce qui appartient en propre à l'écrivain méconnu : le sentiment de la présence réelle des pauvres :

> « Für die Arbeiter, für die Landarmen forderte Morelly die Gleichheit der Güter. Er wollte nichts von der Ungleichheit des Eigentums wissen, die die Menschen unfrei machte »... (209).
> Morelly sprach das aus, was die Armen in Stadt und Land forderten [...] nicht das Individuum des Bürgertums mit seinen persönlichen Forderungen nach einem glücklichen Lebenstand in Vordergrund, sondern die Gemeinschaft. Den Tausenden der Armen wollte Morelly in seiner Theorie das Leben zeigen, das Ihnen zusteht »... (210).

Ce qui compte ici c'est l'intensité du style pour exprimer ce que le texte de Morelly recèle effectivement d'indignation contre l'exploitation des hommes par les hommes ; c'est lire Morelly que de voir à travers son livre « Die Menge der Armen in Stadt und Land die von dem Recht auf Bildung ausgeschlossen waren » (211).

Parce qu'elle a respecté l'écrivain et parce qu'elle l'aborde avec sa finesse, D. Goetz redonne vie au visage de Morelly ; et le *Code,* que tant de lecteurs froids ou lassés ont feuilleté par conscience professionnelle, semble, cette fois, avoir été lu comme l'œuvre d'un homme de chair. Villegardelle luttait pour le communisme, avec tout son cœur ; Volguine avait apporté, dans sa lecture, la lumière de son intelligence aiguë ; D. Goetz a rappelé que le « communisme » de Morelly est, avant tout, ce que les pauvres nommeraient l'espérance, si les pauvres savaient parler.

Aussi, peut-on dire, que, malgré l'absence de toute preuve historique pour appuyer son interprétation et parce qu'elle ne prétend point en apporter, Dorothea Goetz, obéissant simplement à son cœur et à son goût, s'en tenant à la puissance suggestive du texte de Morelly, nous a donné la plus certaine réussite marxiste des études morelliennes.

Il n'en va pas du tout de même des pages qu'A.-A. Biralo a consacrées, en 1958, aux *Sources Sociales et Idéologiques du Communisme utopique de Meslier, Morelly, Mably* (212). L'intention de l'auteur était de riposter aux « idéologues bourgeois » (213), en montrant que, bien qu'utopique, au sens marxiste du terme, le communisme du XVIIIe siècle est déjà lié aux pratiques sociales, qui lui sont contemporaines, et qu'il joue ainsi « un rôle dans la préparation théorique du communisme scientifique » (214).

C'est un programme séduisant et dont la réalisation prouverait que l'histoire humaine est rationnelle. Mais au lieu de nous livrer une étude rigoureusement historique, concernant chacun des trois écrivains « communistes », A.-A. Biralo se contente de lieux communs et Meslier, Morelly, Mably sont traités comme une seule et même entité, sans réalité historique. La vie de Meslier et celle de Mably ne nous sont pas totalement inconnues ; nous en savons suffisamment pour affirmer qu'ils n'appartiennent pas du tout au même contexte social et qu'ils ne peuvent parler au nom des mêmes intérêts de classe. J'ai tenté de préciser le milieu où Morelly paraît devoir être situé : celui des gagne-petit de la machinerie politique. Tout donne à penser qu'il ignorait l'existence même de l'œuvre de Meslier, comme Mably ignorait celle de Morelly et l'eût méprisé s'il en avait eu connaissance (215).

Nous n'avons, en tout cas, aucun texte, aucun document qui permette d'imaginer les relations d'écrivains, aussi différents et aussi isolés les uns des autres, avec quelqu'insurrection paysanne que ce soit (216). Aussi doit-on s'attendre aux pires fantaisies, dans l'interprétation de la *Basiliade* et du *Code.* Là, nous aurions l'image du village français — alors qu'en fait Morelly se réfère non seulement à un mythe péruvien, mais à tant d'autres faits culturels, que j'ai essayé de décrire. Quant au *Code,* il serait l'image de l'état centraliste — ce serait vrai, surtout du *Prince,* on l'a vu. Mais peut-on admettre que la *Basiliade* et le *Code* soient le reflet de la « diversité des cou-

ches de la société à partir desquelles la classe ouvrière commençait à se former » (217) ? Est-il de bonne méthode de déduire des textes l'existence de couches sociales, au nom d'un principe, qui veut que les textes reflètent les couches sociales (218) ? Quant aux relations, qu'avec Lénine, Biralo pense qu'on peut voir entre la spontanéité des insurrections primitives et la conscience du mouvement ouvrier, ce sont là des affirmations sans valeur, si elles ne s'appuient pas sur de longues et minutieuses enquêtes historiques (219).

Après avoir traité aussi légèrement la question des sources sociales, A.-A. Biralo en fait autant pour les sources idéologiques. Par *idéologie,* il entend l'ensemble culturel, littéraire et religieux, où les communistes utopiques du XVIIIe siècle puisent obligatoirement pour s'exprimer : âge d'or, primitivisme scythe, église des premiers chrétiens, bon sauvage (220). Non seulement, tout cela ne signifie rien à ce niveau de généralité et appartient, de toute façon, à la culture des clercs ; mais, surtout, l'erreur implicite, sur laquelle repose l'édifice critique d'A.-A. Biralo consiste à admettre que Morelly a délibérément adopté le langage des clercs, pour exprimer la pensée informulée des misérables, en lutte pour leur libération.

Voilà donc un bilan très décevant, puisque l'étude d'A.-A. Biralo, qui prétend à l'objectivité scientifique, n'est justifiée par aucune documentation historique ; ignore la plus rudimentaire chronologie et se déploie dans l'abstraction la plus pure.

Or « l'idéologie » — ou la culture —sur laquelle est greffée l'utopie communiste de tel écrivain précis — et qui n'est pas du tout celle d'un autre — est un fait historique, une expérience concrète et vécue singulièrement. La reconstituer, c'est la tâche, toujours inachevée, de l'historien. Le dogmatisme, ici comme ailleurs, est inopérant. Il y a bien d'autres travaux, d'origine soviétique, consacrés à Morelly ; je m'en suis tenu à l'essentiel (221). Voyons un autre Morelly.

7. LE MORELLY DU « MONDE LIBRE »

Si l'on entend par « monde libre » celui qui se définit par son opposition à l'Etat soviétique et aux démocraties populaires, on peut dire que ses porte-parole déclarés ont contribué à faire considérablement baisser le niveau scientifique des études morelliennes.

L'ouvrage de J.-L. Talmon a perdu de l'intérêt qu'il pouvait présenter lors de sa publication au printemps de 1952. Reprenant les vieilles accusations d'A. de Tocqueville et d'Espinas (222), paraissant après *L'Utopie...* de R. Ruyer et l'édition Chinard, où l'on trouvait déjà l'un des thèmes des *Origines de la démocratie totalitaire* (223), on voit mieux aujourd'hui que ce n'était qu'un pamphlet, inspiré par le désir de dénoncer la dictature du totalitarisme de gauche (224) et rajeuni par l'actualité (225).

Il ne convient pas moins de remarquer la curieuse manière dont Morelly est allégué par J.-L. Talmon. On ne se scandalise pas que J.-L. Talmon ait été attiré par des esprits comme Rousseau, qu'il ait mesuré l'importance de Mably et exagéré celle de Babeuf et qu'il juge, par contraste, le *Code* un livre « dépourvu d'âme, mal écrit, aux prémisses sommaires... » (226) ; mais on comprend mal, si ce *Code* n'a pas influé sur la période pré-thermidorienne (227) et si — comme c'était déjà le cas dans l'étude d'Espinas — les rapports de Morelly et de Babeuf sont sommairement indiqués (228), on comprend mal le vacarme fait, dans les premières pages, autour d'une œuvre qui exprime « néanmoins sous une forme outrancière les principes généraux de la pensée du XVIIIe siècle. » (229). On se demande enfin, si l'idée « d'ordre naturel » n'a pas été confondue par Talmon, avec « l'idée d'ordre social naturel » (230) ; la première intervint surtout dans la pédagogie du XVIIIe siècle et dans l'économie des physiocrates ; la seconde, qui est bien

une idée fondamentale du *Code*, ne paraît pas, de l'aveu même de J.-L. Talmon, qui ne cite jamais Morelly lorsqu'il traite des Jacobins, avoir eu d'influence sur la politique révolutionnaire (231).

Malgré sa médiocrité, le livre de J.-L. Talmon a inspiré celui que Lester G. Crocker a consacré à la pensée morale des Lumières (232) ; du moins, a-t-il fourni certaines des plus discutables qualifications de la pensée politique de Morelly. L'auteur du *Code* est ainsi défini en termes pittoresques comme : « deistic totalitarian communist » (233) ; plus loin, il n'est plus que « totalitarian collectivist » (234). Sur ce thème idéologique (235), des variations scandent assez régulièrement l'apparition du nom de Morelly. Comme l'épithète de *millénariste* avait trouvé un regain de faveur, depuis 1957, grâce à Norman Cohn (236), on le rencontre ici également (237). Il y a plus que cela dans le livre de L. G. Crocker ; ses formules tranchées et creuses dissimulent assez mal son incertitude devant Morelly. Il soupçonne que l'histoire de sa pensée n'est peut-être pas simple ; il constate, en tout cas, qu'il est possible de discerner une évolution dans l'idée qu'il s'est faite de la loi naturelle (238) et de la raison (239) ; il remarque l'antithèse que forme la sévérité des lois conjugales du *Code* avec la liberté affective de la *Basiliade* (240) ; la base morale de la politique morellienne est ambiguë (241) et l'on ne sait si L. Crocker pense que Morelly est optimiste (242) ou pessimiste (243). Ces honorables hésitations font place aux affirmations nettes lorsqu'il est question de caractériser la politique de Morelly.

Deux familles politiques étant distinguées au XVIII[e] siècle : les « libéraux », comme Montesquieu, auquel est adjoint Burke (244), comme Voltaire (245), qui s'interdisent au nom de l'expérience et par fidélité au réel de croire à une morale de la nature (246) ; Morelly, lui, est de la famille de ceux, « who theorize about the fonctioning of the State abstractly or *de novo* rather than on the basis of existing tradition and law... » (247). Comme Rousseau, Morelly serait le porte-parole de ceux qui, dans la première moitié du XVIII[e] siècle, espéraient en l'avènement d'une nouvelle société politique, fondée sur le refus du réalisme de Machiavel et de Hobbes (248). Mais peut-on croire avec L. G. Crocker que Rousseau ou Morelly envisageaient l'insertion de leurs cités dans le monde politique où ils vivaient ? (249).

La politique de Morelly n'est donc pas étudiée, mais jugée : la cité du *Code* est une manifestation précoce de la pensée totalitaire communiste, où d'un côté les instincts sont réprimés (250), la vertu privilégiée, au détriment du bonheur (251) ; de l'autre, et L. Crocker reprend à son compte les conclusions de l'abbé Gauchat, l'homme est considéré comme un animal, ignorant la loi morale (252). L'idéologie n'explique pas à elle seule des simplicités de ce genre ; la cause en doit être trouvée dans le fait que la politique de Morelly repose, aux yeux de L. Crocker, sur le sensualisme (253) ; bien que l'exemple de Diderot (254) montre qu'il n'y a pas de politique sensualiste.

Et surtout, la politique de Morelly, il faut toujours le rappeler, n'a de sens que dans l'histoire de son œuvre et de sa vie, quelque difficile qu'elle soit à faire. A découper un texte selon les exigences d'un exposé synthétique, on le lit plus que des idées sans chair ; quoi d'étonnant, alors, si la politique de Morelly est dénoncée comme responsable du « nihilisme » ? (255) Pourquoi pas ?

Entre l'ouvrage de Talmon, publié pour la première fois en 1952, et celui de Crocker, qui est de 1963, il faudrait placer deux études : l'une de 1952, provoquée par l'édition Chinard ; l'autre de 1955, commentaire, d'origine catholique, occasionné par une édition italienne du *Code*, parue en 1952.

C'est dans la *Revue d'Histoire économique et sociale*, que Benoît P. Hepner paraphrase l'édition Chinard, ainsi, du reste que *l'Utopie et les utopistes* de R. Ruyer (256). Selon lui, la littérature utopique a trouvé, vers 1950

une large audience, parce que la refonte des institutions devait se faire ou se faisait, dans le monde, vers cette date, « dans un esprit, qui tient de moins en moins du marxisme et de plus en plus des réalisations de la cité des Incas ou de certaines anticipations de créateurs d'utopie » (257). Dès lors, on peut prévoir que B. Hepner superposera à un texte du XVIII[e] siècle, de la genèse duquel il ne sait rien et dont il n'a cure, l'actualité du *planisme* et du totalitarisme en 1950 (258).

Ainsi, à propos des lois d'éducation du *Code*, il rapproche le fait que l'apprentissage s'y passe dans l'atelier du fait que le maître, en U.R.S.S. « se nomme fabrique » (259) ; la prison de la cité morellienne est une sorte de « camp de concentration » (260) ; la réglementation de la vie intellectuelle fait penser au « Jdanovisme, qui pèse si lourdement sur l'élite russe » (261) :

> « Comme la Russie soviétique, la cité morellyenne fait fond sur l'utilitarisme et les sciences exactes ; et elle a, comme l'autre, son matérialisme dialectique déclaré sacro-saint. » (262).

Il est inutile de montrer en détail l'absence complète d'intérêt de cette étude ; elle nous aura permis de comprendre pourquoi, d'une part, le bi-centenaire du *Code*, en 1955, ne sera pas tout à fait escamoté ni, d'autre part, vraiment célébré (263). A l'ombre du « monstre de l'Etat tout puissant, aux mille tentacules » (264), l'œuvre de Morelly se trouvait environnée de haines, de terreurs, de mépris. L'Occident, vers 1955, comme un vieillard, ressassait les hantises désuètes du XIX[e] siècle.

En juin 1955, dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Paolo Barbi n'aborde le *Code de la nature*, qui venait d'être traduit et édité en italien, par E. Piscitelli, en 1952, que dans l'intention d'y lire la confirmation que la philosophie du XVIII[e] siècle est matérialiste ; que, d'autre part, la négation de la propriété aboutit à la destruction de la personne, ce qui est une acquisition relativement récente, et déjà périmée, de l'arsenal d'une théologie, professée pour rassurer « le monde » et ses royaumes (265). Que P. Barbi s'inquiète de ce que le dogme du péché originel soit nié, à certains égards, dans le livre de Morelly, nul ne saurait trouver à y redire ; mais qu'au milieu du XX[e] siècle, alors que tant de théologiens s'interrogent sur le sens de ce dogme, un clerc averti n'en parle que pour justifier le malheur social ou pour faire objection contre les marxistes et leurs espérances (266), cela discrédite cette « conception sociale chrétienne » (267), au nom de laquelle P. Barbi s'en prend — sous le couvert de Morelly — à ses adversaires italiens, à l'anticléricalisme italien de 1955 (268).

Quant à Morelly, il ne cesse d'affirmer l'excellence de l'univers créé par Dieu et qu'il est hors d'atteinte des entreprises humaines. Il est donc difficile d'être moins « matérialiste » que Morelly. Pourtant, Barbi confond les bases matérielles, physiques, par lesquelles est garantie la *sociabilité* morellienne, avec l'explication matérialiste du monde et de la société, qui exclut toute valeur sacrée, et il suffit que Morelly mette en évidence la simplicité et la nécessité des lois du cosmos moral analogue au cosmos physique (269), pour que son impertinent commentateur déclare :

> « ecco con maggiore insistenze illustrata la fisicità del carattere sociale dell'uomo e, subito dopo, ecco ridotta la ragione nell'ambito di tale fisicità... » (270).

Etait-il si difficile de comprendre que l'optimisme de Morelly ne lui permettait pas d'imaginer que la société pût être détruite par une libre décision des hommes ? Pour cette raison qu'elle était fondée sur des lois supra-humaines.

Mais on ne s'étonnera guère que P. Barbi n'ait pas *lu* le *Code*, puisqu'il considère le vocabulaire religieux et scolastique de Morelly comme un masque (271). Dès lors, tout dialogue est bloqué.

Le réquisitoire de P. Barbi est donc sans objet : il vise, non pas le *Code,* mais ce qu'il appelle la « cultura illuministica » et il date l'œuvre de Morelly — inadvertance ou indifférence ? — de 1775 (272), c'est-à-dire de la période *holbachique.* Sur le plan théologique, nous avons ici une étude, dont les méthodes, qui font fi de l'histoire, sont comparables à celles de J.-L. Talmon, sur le plan de la théorie politique : on lit un texte, à la lumière de débats, sans rapports avec la culture de l'auteur de ce texte.

8. RICHARD N. COE : 1949-1964

Durant quinze ans, R. Coe s'est consacré à Morelly (273). Son travail, quand même on n'en accepterait ni la méthode ni les conclusions, occupe une place si considérable dans l'histoire de la question Morelly, qu'elle n'est pas concevable sans lui. Dans son ensemble, la suite des études, dont on est redevable à ce morellien, forme le *Corpus* de base et il a, en outre, influencé la plus récente édition du *Code,* l'édition italienne de C. Romeo de 1975.

La thèse anglaise de R. Coe est indiscutablement précieuse pour trois raisons : son introduction biographique et bliographique de l'œuvre de Morelly (274) ; ses *Appendices* et sa bibliographie du sujet (275).

L'*Introduction* fournit, en soixante pages, un panorama des hypothèses biographiques fondées sur la chronologie des publications et les lumières autobiographiques impliquées dans le texte de l'œuvre ; comme cette matière a été reprise dans l'article de 1957 de la *R.H.L.F.,* il est facile, pour tous, d'en prendre connaissance.

Les *Appendices,* au nombre de sept (276), contiennent, les uns, les éléments des deux articles ultérieurs sur « l'ordre naturel » et sur le destin posthume du *Code* (277) ; les autres, sont des documents divers. L'Appendice II, de loin le plus important de tous, donne le texte exhumé par R. Coe de deux lettres au *Mercure,* de mars et juin 1743, dont la première est indubitablement de Morelly et dont l'autre ne peut l'être ; il s'agit, en tout cas, d'une des rares découvertes faite depuis 1805, dans la question Morelly (278).

La thèse de R. Coe comporte, en outre, une importante bibliographie ; mais le temps a passé ; elle doit être complétée et remise à jour. Dans la rubrique des revues du XVIII[e] siècle, on ne trouvera ni le *Journal des Savants,* ni le *Journal de Verdun ;* R. Coe semble également avoir omis de s'intéresser à Madame de Genlis ; à l'abbé Barruel, que pourtant Chinard signalait ; il n'a pas utilisé *Les Lettres*... de Gauchat ni *La Religion Vengée*... Dans la nomenclature des utopies, Dezamy ne figure pas, comme il le devrait, avec Cabet (279) ; puisque l'utopie de Gilbert, *L'île de Caléjava* est citée, il n'eût pas été vain d'y joindre *La république des philosophes,* ce sont des textes orientés tous deux vers la religion philosophique et, pour cette raison, vers la réforme sociale, qui en est la conséquence.

L'importance des ouvrages du P. Buffier et du P. Lamy, dans la formation de la pensée pédagogique de Morelly, est remarquable ; du premier, R. Coe ne retient que la *Grammaire ;* quant au second, il n'apparaît pas et n'apparaîtra pas non plus dans l'étude de 1957 sur l'*ordre naturel* dans la pédagogie (280). On s'étonnera davantage encore de l'absence du *Spectacle de la Nature,* que Morelly a dû lire et qu'il vise dans le *Code* (281) ; en raison de l'opposition de Du Marsais et de Pluche, il devait, de toute manière, avoir lu au moins tout ce que Pluche avait publié en 1742. En revanche, R. Coe fait état de l'*Avis pour la conduite d'un jeune homme,* publié anonymement à Vitry-le-François, en 1748 (282) et de la polémique de Rigoley de Juvigny, en 1746, avec Desfontaines sur l'éducation (283), deux textes qui ne touchent pas directement à Morelly.

Il reste le corps de l'ouvrage, qui est la plus complète tentative entreprise pour lire la totalité de l'œuvre de Morelly, et cela fait date. Pourtant, et la

méthode adoptée et la thèse, qui est proposée, sont récusables ; la thèse découlant, du reste, de l'erreur de méthode.

Cette erreur est volontaire ; R. Coe, en effet, a cru devoir, pour exposer la pensée de Morelly, procéder par thèmes, sacrifiant ainsi tout l'aspect historique de cette pensée : « I have avoided any rigidly chronological method of presentation », déclare R. Coe, qui ajoute, comme s'il s'excusait :

> « but [...] a chronological approach has at certain stages been found inevitable (notably in Part I, chapters 1-3 and Part II chapters 4 and 6). » (284).

C'est-à-dire que les deux *Essais* sont groupés, au début sous le titre *Psychology and Psychology* et les « utopies », car R. Coe en distingue trois : le *Prince,* la *Basiliade* et le *Code,* sont disposées selon leur chronologie, à la fin de la Deuxième partie : *Political Theory.* On voit aisément que, de cette manière, la pédagogie de Morelly disparaît (285), elle n'entre pas dans le parti-pris, qui consiste à interpréter toute l'œuvre à partir du *Code ;* du moins, à partir de l'ensemble politique et social dont il paraît être le sommet.

Ayant découpé, dans l'histoire de Morelly, des thèmes, ce n'est pas le texte écrit par l'auteur que nous lisons, mais celui que le fichier du critique a reconstitué. Il s'agit là d'un véritable *patchwork :* tentant de réduire en formules générales la pensée religieuse de Morelly, par exemple, R. Coe est d'ailleurs, amené à cet aveu :

> « As is so often the case, Morelly never sets out these fundamental arguments in any coherent sequence. It is for the critic to patch them to gether as best he can. » (286).

La cohérence — qui se trouve, de fait, dans l'œuvre de Morelly — R. Coe l'a cherchée en usant d'une méthode qui le plaçait du point de vue abstrait d'un système morellien ; il n'a rencontré que sclérose, ressassement ou contradictions insurmontables (287). Il fallait essayer — entreprise difficile, certes, et presque impossible — d'écrire une histoire de la vie intellectuelle de Morelly. Avant de succomber à la tentation d'une exégèse philosophique, il fallait être sûr que Morelly eût une doctrine monolithique. Il semble que G. Chinard avait, malgré l'excès de ses termes, pressenti l'échec des commentaires d'une « philosophie » morellienne :

> « Nous n'avons donc pas à nous demander si Morelly est Baconien ou Cartésien et s'il se rattache à une école philosophique quelconque. Pour les philosophes, quels qu'ils soient, il semble avoir eu un mépris mal déguisé. » (288).

Avec son *Morelly, ein Rationalist...,* de 1961, R. Coe abandonne complètement tout souci de méthode historique (289).

Après avoir exposé les bases psychologiques, sociologiques et métaphysiques de l'idéal que Morelly se faisait du citoyen, R. Coe consacre la seconde section de son ouvrage à une analyse des trois sources de la philosophie sociale de Morelly ; ce sont : la tradition utopique, la théorie du contrat, la nouvelle science économique (290). Ce plan nouveau reparaîtra, dans l'édition du *Code* de 1964 (291).

Le détail complet des additions, des transpositions et des remaniements, opérés par R. Coe de 1954 à 1961, serait fastidieux, l'examen de quelques endroits suffira à suggérer ce que fut l'évolution de R. Coe. Il est difficile d'intégrer la pensée politique de Morelly, dans l'histoire de la théorie du contrat ; le contrat relevant de la technologie politique et non de la morale. Néanmoins, R. Coe croit pouvoir montrer que, du *Prince* au *Code,* c'est toujours du peuple que vient la légitimité du pouvoir ; il y aurait simplement de la première cité morellienne à la troisième, un renforcement du principe démocratique. Cette évolution s'expliquerait par l'hypothétique désillusion qu'aurait causée, à Morelly, le monarque prussien ; en 1954, cette thèse était à peine formulée ; en 1961, elle est appuyée (292). Ayant ainsi relié le *Prince* avec le *Code,* en oubliant la *Basiliade,* il n'était plus possible de les opposer. Dans sa thèse anglaise, R.

Coe disait pourtant que, dans le *Prince,* la loi ne pouvait être immuable ; par contraste, elle l'est dans le *Code* (293). Remaniant ces pages, en 1961, R. Coe évite de désigner les deux œuvres par leur titre et se contente de remarquer que la logique du contrat entraîne la libre évolution de la loi, selon les circonstances, mais que l'*état idéal* — le *Code* apparemment — ne suit pas cette logique. L'indétermination de l'expression cache l'embarras qu'il y aurait à reconnaître que le *Code* relève d'une vision de la société politique, différente de celle du *Prince ;* pour cette raison, les titres sont gommés et l'exposé devient avec le temps, plus abstraits (294).
Voici, enfin, une retouche, qui montrera comment Morelly est, en 1961, devenu franchement « marxiste » ; il s'agit de la théorie de l'égalité, qui place, en 1954, Morelly parmi « the forerunners of modern socialism » (295) ; cela devient, en 1961 : « ... unter den Vorlaüfern des wissenschaftlichen Sozialismus... » (296).

En raison même des « difficultés » des « limites » (297), que sa méthode l'amène à trouver, les deux versions de sa thèse, que nous a proposées R. Coe, font la preuve qu'il faut renoncer à la méthode qu'il a suivie. Nous ignorons trop ce que fut la vie de Morelly, pour nous risquer à donner de son œuvre une interprétation globale qui ait quelque chance d'être conforme à la réalité.

9. MYRIAM B. CONANT (1962)

Lorsqu'elle a choisi son sujet (298), Mrs Conant ignorait que R. Coe l'eût déjà traité ; aussi dut-elle, par la suite, modifier son propos initial — l'examen de la pensée politique et sociale de Morelly — et s'attacher surtout aux relations de la pensée morellienne avec Babeuf et le babouvisme (299).

Dans la première partie : *Morelly,* développée en trois chapitres : *Background, Theory, Blueprints,* les références à R. Coe sont constantes. Mrs Conant, qui a lu soigneusement Morelly, ne l'interprète que sous l'autorité de son prédécesseur (300) ; d'une manière générale, le défaut de la thèse de Mrs Conant est de trop combiner les « autorités » (301).

Dans la deuxième section, qui a pour titre *Imitators* (302), la méthode adoptée est encore plus fâcheuse : d'une part, Mrs Conant accumule les « autorités » pour établir l'effervescence des esprits en matière sociale au XVIII[e] siècle et spécialement à l'époque révolutionnaire, tout en constatant que, vers 1793, Morelly est tout à fait ignoré (303). Puis elle juxtapose les textes de Lepelletier, Saint-Just, Babeuf — pour ce dernier elle utilise les *Pages choisies...* de Dommanget — à ceux de Morelly. Ce procédé avait été justement condamné par Chinard :

> « En l'absence de documents précis et de mentions définies du *Code de la Nature* dans les années qui précédèrent la Révolution et la période révolutionnaire, il serait à la fois vain et dangereux d'entreprendre d'estimer l'influence qu'a pu exercer l'ouvrage alors attribué à Diderot. » (304).

G. Chinard sait bien, en effet, qu'en 1770, il y a un fond commun d'idées sociales, auquel Morelly a contribué, certes ; mais il ne considère qu'il y a influence propre de Morelly que « quand le *Code* est cité directement » (305). Aussi Mrs Conant a-t-elle eu raison d'alléguer les citations du *Code* faites par Babeuf (306) ; elle eût dû remarquer qu'elles sont ou peu variées ou qu'elles portent sur des détails (307) et jamais sur les principes métaphysiques de la sociabilité naturelle, ce qui est, en définitive, l'âme même de la pensée sociale de Morelly (308). Et pourtant, Mrs Conant fait sur lui des contre-sens (309) ; au lieu de répondre à Mathiez, par une démonstration fondée sur des faits, elle aligne des autorités, de La Harpe à Talmon, toutes parfaitement insipides (310) et cela ne dément pas la thèse que Morelly a été pour bien peu dans le babouvisme et que le « communisme » de Babeuf est une improvisation de dernière heure (311).

Aussi malgré la précision et l'étendue de ses lectures, Mrs Conant n'apporte rien de nouveau dans l'histoire du Babouvisme.

10. APPORTS POSITIFS

Ce qui caractérise les contributions, dont il sera maintenant question, c'est leur précision documentaire.

Ainsi Franco Venturi a dressé la liste des lecteurs italiens du *Code* (312) et il a le premier attiré l'attention des spécialistes morelliens sur le *Journal* de d'Hémery, où il a trouvé des notices concernant la *Basiliade* et le *Code* (313).

Jean Dautry, qui, en 1955, ne pouvait s'appuyer sur les travaux de Fr. Venturi, annonce exactement sa méthode. Son article, paru au début de 1956, peut rivaliser avec tout ce qui s'était écrit avant lui sur Morelly parce que sa démarche est historique (314). Ne lui demandons pas une lecture de l'œuvre de Morelly, ce n'était pas son propos ; mais soyons-lui reconnaissant d'avoir porté son attention aux problèmes biographiques. J'ai examiné, en son lieu, cet apport de Jean Dautry. Pas plus que lui, je ne suis parvenu à lever le voile de l'incognito. Il reste que l'avenir est dans la recherche d'un progrès des connaissances biographiques relatives à Morelly.

Ce sont encore les démarches de l'historien, qui caractérisent les contributions de Martin Fontius en 1966 et 1970 et celles d'H. Seiffert, en 1971 (315). Grâce à ces deux savants, la question de la publication du *Code* et de la *Basiliade,* de leurs lecteurs, en Allemagne, s'est singulièrement éclairée.

En France, deux études, consacrées à la pensée de Morelly, se détachent nettement.

Dans une communication faite au Colloque réuni à Dijon, pour l'anniversaire du *Contrat Social,* Mlle Françoise Weil a procuré l'étude peut-être la plus neuve, sur la pensée religieuse et politique de Morelly (316). Elle situe, en effet, Morelly par rapport à Rousseau et place ainsi, d'une part, les hypothèses de P.-M. Masson dans une perspective plus juste et d'autre part, aussi, puisqu'elle rappelle opportunément qu'on ne doit pas dissocier la pensée politique « des croyances fondamentales », un lieu commun de la critique morellienne, consacré par l'ouvrage de Lichtenberger, se voit finement remis en cause. Elle montre, non sans bonheur, que ni la religion de Rousseau ni sa pensée politique n'ont de parenté avec celles de Morelly (317). Melle Weil observe qu'en s'en prenant, dans une note du *Code,* qui n'avait pourtant pas échappé aux commentateurs (318), aux thèmes stoïciens du premier *Discours* de 1750, Morelly ne se rangeait aux côtés des défenseurs de la civilisation que pour affirmer son hostilité à l'Eglise. Les termes qu'emploie Morelly sont ceux de la pensée « mondaine » quand elle s'en prend à l'Eglise et quand elle chante le siècle de fer. Le recteur Bouchard, que cite Fr. Weil, était donc en droit de dire des concurrents de 1750 :

> « Même les avocats de la citivlisation se gardent de professer les idées de Voltaire ou celles que va bientôt répandre l'*Encyclopédie.* Avant toute chose, ils ont en vue l'intérêt de la religion. » (319).

La thèse de Mornet se trouve, en cette circonstance, confirmée : la religion « groupe autour d'elle les troupes les plus nombreuses » (320) ; et, objectivement Rousseau en était ; Morelly, au contraire, avait déjà pris position dans l'autre camp.

Dès lors, le déisme de Morelly — Mlle Weil en rappelle, d'après la *Basiliade* et le *Code,* les formules essentielles — doit être défini par la haine du prêtre, comme celui de Voltaire ; pour cette raison, on approuvera cette conclusion :

> « Nous sommes donc bien loin de ce qui sera la religion du *Vicaire Savoyard* et de toute forme de religion qui rappelât le christianisme... » (321).

Les limites d'une communication faite sur un auteur, que Fr. Weil n'avait découvert que « quelques mois auparavant » (322), n'autorisaient que des suggestions ; néanmoins la religion de Morelly est ici — beaucoup trop sommairement, sans doute — définie contre celle de Rousseau pour la première fois et avec brio.

Enfin, Fr. Weil a vu que Rousseau et Morelly, qui s'opposent, quand ils abordent la question religieuse ; se défient, peut-être, sur le terrain de la pensée politique.

Elle cite, en effet, un passage biffé de la première version du *Contrat* (323), où Rousseau nie que le pacte social soit du domaine de la loi naturelle, et la conséquence du « dogme de la sociabilité naturelle (324) : « ce prétendu pacte social dicté par la nature est une chimère ». Doit-on voir dans cette réaction — qui de fait caractérise le contrat chez Rousseau, Cassirer l'avait établi (325) — une riposte au *Code ?* On est tenté de croire que Rousseau répond simplement à la pensée politique de tout le demi-siècle (326) et s'y oppose. Mais on reconnaîtra, du moins, que la pensée de Morelly le représente, sur ce point, de manière satisfaisante. Puisque la démarche de Rousseau consiste à se demander comment le pacte social, bien qu'étranger à l'état de nature, tel qu'il l'entend, — c'est-à-dire : séparation et abandon —, peut répondre néanmoins aux intérêts des individus rassemblés, il ne s'oppose à Morelly, et à son temps, que sur un point : Rousseau, en effet, ne fait pas entrer en compte le moindre concept théologique dans l'institution de sa cité :

> « Laissons donc à part les préceptes sacrés des Religions diverses dont l'abus cause autant de crimes que leur usage en peut épargner et rendons au Philosophe l'examen d'une question que le théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain. » (327).

Au contraire, Morelly ne cesse d'appuyer sa pensée politique sur une loi divine fondamentale : « *l'innocence* » constitutive des êtres humains garantit l'harmonie sociale ; et il n'y « a point de crime possible » (328) :

> « Dieu. qui est toujours semblable à lui-même, a aussi établi dans l'ordre moral un principe infaillible d'*innocence* pour les créatures qu'il voulait douer d'une faculté qui les mît en état de se conserver mutuellement. » (329).

S'il est vrai que cette théologie sociale et politique fut banale, dans le demi-siècle de 1700 à 1750 (330), en 1755, il n'y avait que Morelly pour la prendre au sérieux et s'en réclamer contre la monarchie de Louis XV. Et si Rousseau voulait défier l'optimisme politique, il ne pouvait mieux le faire qu'en défiant le *Code,* où, du reste, il était lui-même pris à partie.

On saura gré, en conclusion, à Mlle Françoise Weil d'avoir fait justice de ces lieux communs, qui veulent que Rousseau et Morelly appartiennent à la même famille politique (331).

La plus instructive histoire sera, sans doute, celle des sentiments humains : l'homme pense peu, il sent beaucoup. Jean Deprun s'en est avisé, dans une étude sur *L'inquiétude et l'histoire (en France) au XVIIIe siècle* (332). Cause et effet de l'histoire, l'inquiétude est au centre de la vie historique : « L'inquiétude, c'est l'histoire vécue » (333) ; « L'histoire est l'histoire de l'inquiétude » (334). Rousseau avait dit, dans l'*Essai sur l'origine des Langues...,* que le besoin sépare les hommes (335), J. Deprun constate, dans les textes qu'il cite, qu'« aux premiers jours du monde, l'inquiétude fut la grande force centrifuge. Or elle l'est toujours, alors qu'il n'est plus besoin de peupler la terre » (336). Il faut donc expliquer l'inquiétude : « L'homme s'est fait inquiet parce qu'il s'est fait social » (337). Les faux besoins inquiètent, l'inégalité inquiète, et, en conséquence, la propriété inquiète (338). J. Deprun allègue un texte de Mably (339). Puis, il montre comment apparaît, chez Dom Deschamps, le thème communiste essentiel de l'unité ; avec Dom Deschamps :

« la sociogenèse de l'inquiétude s'achève donc en parousie de l'homme nouveau. La retrospection trouve sa suite logique dans l'utopie. » (340).

La différence, qui sépare le bénédictin de l'auteur du *Code,* réside dans la distinction, que Morelly institue entre une inquiétude naturelle et une inquiétude « étrangère » et dont J. Deprun voit bien le sens. L'inquiétude naturelle est la cause d'une *histoire heureuse,* celle de l'utopie ; l'inquiétude étrangère, le besoin d'avoir, est la cause de l'*histoire noire* (341). Le lien logique qui unit l'*Essai sur le cœur* à la *Basiliade* est si évident pour J. Deprun, qu'il penche, dit-il, « pour l'unité du personnage » de Morelly, contre Lichtenberger et comme G. Chinard et R. Coe (342). Mais ce n'est pas cela qui caractérise la contribution de l'étude de J. Deprun à la connaissance de Morelly ; son mérite est surtout, d'avoir mis en évidence « l'origine mystique » (343) de cette sociogenèse de l'inquiétude :

« De Saint François de Sales à Fénelon, les classiques de la spiritualité française (pour nous en tenir à eux) avaient associé ces trois termes inquiétude, empressement, propriété. Pour ces docteurs mystiques l'âme est inquiète parce qu'elle est « propriétaire ». (344).

A la lumière de cette formule, le sens de la *Basiliade* se transforme ; du même coup, plus de deux siècles de contre-sens sont purement et simplement remis en cause.

•

Il fallait, sans doute, reconstituer l'essentiel de l'histoire des études morelliennes, pour compléter la lecture que j'ai proposée de l'œuvre ; mais, on aura constaté de plus, que Morelly continue à être inséparable de l'histoire vécue. Des U.S.A. en U.R.S.S. ; chez les peuples anglo-saxons, les Slaves, les Latins ; dans les pays d'économie libérale et ceux d'économie planifiée ; partout, où la question de la propriété s'est posée en termes clairs, là aussi s'est posée la question de savoir ce que valait l'œuvre de Morelly (345).

On aura également été frappé par le fait qu'un écrivain si souvent allégué, et si universellement, s'il a eu des lecteurs, n'a pas eu de public, à parler proprement. G. Chinard pensait que cela tenait à la misère de son style :

...« il n'avait ni la fougue ni l'élan ni la violence passionnée du philosophe de Genève. Il n'avait qu'un style sans couleur, sans rythme, sans musique. » (346).

En partie, la distance qui sépare Morelly de Rousseau, par exemple, tient à ce qu'on appelle « le style », dans l'acception technique du terme ; toutefois le « style », c'est aussi un climat à la création duquel collaborent les lectures qui se font d'un auteur. Et le cas Morelly nous fait voir — non pas dans le sens où l'entendait Chinard — pourquoi une œuvre est « mal écrite ». C'est que le texte de Morelly est mal connu, méconnu, mal lu. Jean Dautry a exprimé cela avec beaucoup d'exactitude :

« Notre désir de mieux connaître Morelly ne procède pas d'un goût pour la pure érudition ; il tend à mieux pénétrer le sens de son œuvre. Faute de renseignements précis sur le milieu social auquel Morelly appartenait, faute de reconstitution de l'expérience historique qu'il a vécue, quantité de ses développements ne peuvent être lus convenablement... » (347).

Revivre avec Morelly, à travers ses yeux, sa culture, ses mots, les dix années environ, au cours desquelles il a dit ce qu'il avait à dire, c'est à quoi ont tendu tous ceux qui depuis plus de deux siècles ont « humanisé », « apprivoisé » le texte original de Morelly. Même si, parfois, cette familiarité a déformé l'œuvre, en tout cas, elle a toujours contribué à la maintenir en vie.

Evoquant un manuel d'histoire littéraire, où les méprisés, comme l'est Morelly, ont une place honorable, Jacques Proust expliquait leur sort, non sans sarcasme, par cette « qualité », qu'ils n'auraient pas, selon leurs détracteurs :

...« pour maint *lettré* les textes qu'ils ont laissés ne ressortissent pas à l'histoire proprement « littéraire ». Il leur manque, n'est-ce pas, cette *qualité* qui distingue du commun les « ouvrages de l'esprit ». Ce qui revient communément à dire que leurs *idées* ne plaisent pas. » (348).

Puisque leur fonction est d'enseigner la lecture, les historiens de la littérature ont eu raison de revendiquer Morelly. Ses « idées » sociales ne sont intelligibles que par une exploration du langage qui les véhicule et du langage qui les a interprétées ; ainsi seulement peut se retrouver l'expérience historique vécue, grâce à la connaissance de laquelle des idées déplaisantes et inacceptables, parce qu'elles sont « abstraites », deviennent enfin des idées d'homme.

NOTES ET COMMENTAIRES

* Pour ne pas allonger ce chapitre, j'ai dû renoncer aux comptes rendus détaillés des éditions du *Code* en provenance d'Italie (E. Piscitelli, 1952), de Pologne (S. Ossowski, 1953), d'Italie, encore (C. Romeo, 1975).

(1) *Le Nouvel Observateur,* n° spécial *Ecologie :* juin-juillet 1972, Gilles Lapouge, *L'Eden et l'ordinateur,* p. 27-29. - *Recherches et Débats, Centre catholique des Intellectuels Français,* Paris, Desclée de Brouwer, n° 71 : *Elites et Masses ; « Doctrines » et « croyances » au creuset de la Révolution Française,* communication de Bernard Plongeron : Morelly est cité p. 69. Alors que l'étude de G. Lapouge ne reprend que des truismes venus de Lichtenberger, B. Plongeron sait de quoi il parle.

(2) Il est impossible de dresser un catalogue exhaustif des textes imprimés, où le nom de Morelly paraît ; car ce catalogue ne serait jamais à jour. Pour donner des exemples d'allusions insignifiantes : Jean V. Alter, *Les origines de la satire antibourgeoise en France,* t. II, *L'Esprit antibourgeois sous l'Ancien Régime ; Littérature et tensions sociales aux XVIIe et XVIIIe siècles,* Genève, Droz 1970 ; la revue *Promesse,* n° 33, automne 1972 : J. Chatain, *D'un chien mort... :* l'auteur fait de Morelly un sectateur de l'*Encyclopédie* (ce qui vient de J. Dautry) ; in *Cahiers de Lexicologie* vol. XIII (1968)-2 ; A. Viguier : *Le mot « individu » fait-il partie au XVIIIe siècle du vocabulaire socio-politique ?* ; etc.

(3) Peignot, *Dictionnaire critique [...] des principaux livres condamnés au feu...,* Paris, Renouard, 1806 ; t. I, 103 : l'auteur se réfère à une édition des *Œuvres* de Diderot 15 vol., in-8, Deterville, 1797, donnée par Naigeon. -

La Fontaine, *Fables...,* Paris, Hachette, 1917, 31e éd., 105, n. 1 : l'éditeur E. Thirion renvoie à *Code,* 1755, p. 56. - En 1929, R. Radouant, dans la même collection, ne reproduit pas la note d'E. Thirion. Dès lors que le *Code* n'est plus de Diderot, il « n'intéresse » plus.

(4) B. Malon, *Le Socialisme intégral,* t. 1, 408 : extrait de l'article de Fournière. - L. Mumford, *The Story of Utopias...,* London, Harrap and Co, 1923 ; Bibliographie, p. 313. - A. Viguier, in *Cahiers de Lexicologie,* vol. XIII (1968) - 2, p. 97-99. On ne trouve cette confusion de Morelly avec l'abbé Morellet que dans *Meyers Konversationslexikon,* 6e éd., Leipzig, 1906, t. 14, p. 140.

(5) C. Gilardoni, *Un Socialiste vitryat au XVIIIe siècle,* in *Société des Sciences et des Arts de Vitry-le-François,* t. XXII, 1904, 332-351 ; l'article est daté de Sermaize [petit bourg industriel proche de Bar-le-Duc], le 4 oct. 1901 ; cette communication a été lue le 10 oct. 1901 (cf. *op. cit.,* p. 728-30). Sur C. Gilardoni, *ibid.,* 718, 724, 742. - L'existence de ce texte m'a été signalée par M. René Gandilhon, conservateur des Archives de la Marne ; je le remercie, en outre, pour l'accueil aimable que j'ai toujours trouvé dans ce dépôt d'archives. - Voir : A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du dix-huitième siècle,* Paris, C.N.R.S., 1970, 3 vol. ; l'article Morelly est au tome II.

(6) *Le Socialisme au XVIIIe siècle,* Paris, Alcan, 1895.

(7) *Nouvelle Biographie générale,* publiée sous la direction de Hoeffer, Paris, Didot, 1857-1866, t. 36, p. 541 ; les formules viennent de la *Biographie universelle ancienne et moderne,* Paris, L. G. Michaud, 1826, t. 30, p. 137, col. A-B. ; l'article est de Foisset aîné ; même formule, dans Lichtenberger, *Socialisme...,* p. 178. - B. Limanowski, *Zukunft,* octobre 1877, t. I, p. 137.

(8) *Socialisme..., op. cit.,* 107.

(9) A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution,* Paris, Alcan, 1898 ; p. 97, n. 1. - Tantôt on reproche, après Aulard, à Lichtenberger d'avoir mis du « Socialisme », où il ne pouvait y en avoir ; il fallait parler de « social » ; tantôt, on lui reproche de n'avoir vu dans le « socialisme » du XVIIIe siècle que de la morale (cf. A. Lecoq, *La Question sociale au XVIIe siècle,* Paris, Bloud et Gay, 1909, n° 52-53 de la collection *Science et Religion*).

(10) Cf. M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France,* Paris, Gallimard, 1946, 2 vol. ; dans son introduction, l'auteur esquisse une histoire de l'histoire sociale. Sur M. Leroy, cf. H. Clouard, *Histoire de la Littérature française du Symbolisme à nos jours,* Paris, A. Michel, 1947-1949, 2 vol. ; t. II, 477-79. Voir aussi : A.-J. Arnaud, *Les Juristes face à la Société du XIXe siècle à nos jours,* Paris, P.U.F, 1975 ; p. 87-89.

(11) G. Flaubert, *L'Education sentimentale*, Paris, Garnier, 1964, p. 136 : il s'agit de Sénécal et de ses lectures. - cf. Lichtenberger, *Socialisme...*, p. i ; « ... les chapitres que les historiens ont consacrés à ce sujet ont souvent pris la forme de catalogues... ».

(12) *Socialisme...*, p. *iv*.

(13) *Ibid.*, p. i.

(14) *Ibid.*

(15) *Hist. des idées sociales...*, *op. cit.*, p. 60 ; voir aussi, J.-L. Talmon, *Les Origines de la Démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'esprit, 1966 : p. 324-325.

(16) *Socialisme...*, p. 3.

(17) *Ibid.*, p. 5-7.

(18) *Ibid.*, p. 7-8.

(19) *Ibid.*, 9-10.

(20) *Ibid.*,12-13.

(21) *Ibid.*, p. 14.

(22) *Ibid.*, p. 114.

(23) *Ibid.*, p. 127.

(24) Roger Mucchielli, *Le Mythe de la cité idéale*, Paris, P.U.F., 1960, p. 295. - Rappelons que, pour Morelly, la science n'est pas *création*, mais *lecture* d'une réalité divine, d'une nature.

(25) *Revue Historique*, avril-juin 1969, p. 371.

(26) A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIII[e] siècle et la Révolution*, *op. cit.*, p. 91-92. L'ouvrage est composé de 5 études.

(27) *La Philosophie sociale...*, *op. cit.*, p. 3.

(28) *Ibid.*, p. 31-32 ; p. 36 : « Il a suffi que la sécurité nationale parût se raffermir pour qu'aussitôt le rêve que nous avions rêvé dans notre jeunesse reprît son cours et que la cité sans larmes et sans frontières recommençat à briller dans le mirage des temps prochains ».

(29) Cf. *supra*, note 26.

(30) « Et il nous paraît que les principes de la pratique méritent de retenir son attention [celle de la philosophie] tout autant que les principes de la connaissance » (p. 3).

Le positivisme d'Espinas est certain : p. 6-7 « l'adaptation préexiste à la pensée claire » ; « Toutes les grandes doctrines ont eu une théorie de la résignation [...] le Positivisme a la sienne »... p. 42 ; « La philosophie de l'évolution ne l'autoriserait [le mouvement vers la mort] que si elle était de toute nécessité exclusivement spéculative »... p. 14. - Il allègue Tarde (p. 21) ; Durkeim (p. 25) ; Littré (p. 33).

La Revue Catholique de Louvain, citée par Thonissen (*op. cit.*, II, 372-373), prétend que le « positivisme se substitue au socialisme ». Sous réserve qu'une telle affirmation soit étayée par une étude historique, on pourrait expliquer par là le sens des recherches d'Espinas sur l'histoire du socialisme.

(31) A. Espinas a écrit : *Les Origines de la Technologie* (1897) ; il renvoie à ce travail p. 9, note 1. A. Espinas, comme déjà La Harpe, ne supporte pas l'éloge du travail manuel : « Tout homme qui ne conduit pas la charrue est suspect » p. 97 ; « on s'apitoye exclusivement sur les métiers où les muscles sont en jeu, et l'on ne voit pas que les professions sédentaires [...] ne sont pas moins redoutables pour la santé... » p. 23, note 1.

(32) *Ibid*,, p. 88-89.

(33) L'expression *habiletés techniques* se trouve p. 9, note 1, à propos de la « philosophie transcendante », qui « dédaigne les habiletés pratiques comme les sciences positives. »

(34) *Ibid.*, p. 83.

(35) *Ibid.*, p. 55 : « bon instrument de dissolution, il était incompatible avec un état social organique » ; p. 112, p. 114.

(36) *Ibid.*, p. 113 : « Le Communisme [...] n'est qu'un symbole et un symptôme : il n'a pas de place dans la réalité moderne. »

(37) C'est de cette thèse, que découle le mépris pour Morelly et pour son œuvre, ainsi que le rôle de Morelly dans le babouvisme :

a) *jugements d'Espinas sur Morelly ;* p. 70 : il est responsable du radicalisme de la Révolution ; p. 87-88, p. 91, p. 116-117 : ses principes sont ceux de la tradition chrétienne idéaliste et individualiste ; p. 112 : Mably est loué pour sa modération, par contraste avec Morelly ; le thème est déjà dans Janet, *Origines...*, *R.D.M.*, 1880.

b) p. 202, 275, 319, 328, 378 : *Le Code* et le Babouvisme : Espinas voit dans le Babouvisme : la morale démontrée du *Code*, p. 202 ; Sylvain Marechal a été formé par le *Code* et non par la réalité p. 275 ; le communisme de Babeuf puise dans le *Code* l'idée de communauté des biens ; et, dans l'administration publique du gouvernement révolutionnaire, l'idée d'un service public, analogue à l'organisation de l'armée (p. 319). Morelly est un esprit *ultra-simpliste*, puisqu'il ne s'interroge même pas sur l'adaptation de la cité antique au « volume énorme » et aux « conditions d'existence matérielles des nations modernes » (p. 328). Espinas est gêné dans l'appréciation de l'influence de Morelly sur le babouvisme, parce qu'il est obligé d'admettre la vitalité et la persévérance du courant issu de la conjuration des Egaux (présence de Buonarroti dans l'idéal révolutionnaire, cf. p. 400-401) ; il lui faut aussi minimiser les rapports du *Code* et du complot afin de pouvoir repousser Morelly dans un passé révolu. Mais Espinas n'a pas examiné de près ce que Babeuf a réellement lu du *Code* ; son jugement — globalement juste —, n'a aucune base.

(38) *La Question sociale au XVIII[e] siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1909 : coll. Science et Religion n° 522-523. Cette plaquette se rattache au courant du catholicisme social. Il y est rappelé que Saint-Thomas d'Aquin reconnaît « la légitimité de certaines dérogations à ce droit [de propriété] quand il s'agit d'un besoin nécessaire et juste » (p. 84).

Ailleurs, l'auteur s'autorise d'un ouvrage de L. Garriguet, *Le Régime de la propriété*, 1908, qui traite des « principes de théologie sur la question de la propriété » (p. 85, note 1). Mais Lecoq

continue à parler à propos du *Supplément*... de Diderot, du communisme « le plus éhonté et le plus scandaleux ». - Sur les débats théologiques aux XII-XIII[e] siècles, Raoul l'Ardent, voir : G. Couvreur, *Pauvreté et droits des pauvres à la fin du XII[e] siècle,* dans *Recherches et Débats*..., Paris, A. Fayard, déc. 1964, cahier n° 49 ; p. 26 : « ... les théologiens parisiens de la fin du douzième siècle sont convaincus que la propriété n'est pas naturelle... »

Beaucoup plus que Lichtenberger, et sans réticences, A. Lecoq fait de Morelly un socialiste, p. 40, p. 47.

(39) *La Question sociale*..., *op. cit.*, p. 107.

(40) *Ibid.*, p. 119.

(41) *Ibid.*, p. 115-116.

(42) G. Chinard, *Code,* 1950, p. 133.

(43) Antony Reverdy, *Morelly, idées philosophiques, économiques et politiques,* Poitiers, impr. Bourez, 1909, p. 23-24.

(44) *Cœur*..., p. 19 : « Tous les hommes n'ont pas précisément... »

(45) *Morelly, idées philosophiques*..., *op. cit.*, p. 25.

(46) *Ibid.*, p. 29-30.

(47) *Ibid.*, p. 31-59.

(48) *Code,* 1755, p. 124.

(49) *Morelly, idées philosophiques*..., *op. cit.*, p. 43.

(50) *Ibid.*, p. 80 ; toutes les lois sont mauvaises parce qu'elles résultent du caprice.

(51) *Ibid.*, p. 96.

(52) *Ibid.*, p. 71.

(53) *Ibid.*, p. 97 et note 1 ; autres lieux communs venus d'Espinas, p. 9, p. 19.

(54) *Ibid.*, p. 103. - On pourrait faire état, ne serait-ce qu'en raison de sa date, 1903, d'un travail aussi peu utile que celui de Reverdy : Marcel Gascheau, *Les idées économiques chez quelques philosophes du XVIII[e] siècle : Rousseau, Mably, Morelly, Raynal,* Paris, L. Larose, 1903, 81 p. ; sur Morelly, p. 21-25. La paraphrase ne contient pas de contre-sens remarquable.

Voici un autre exemple de l'espèce de vogue de Morelly vers 1908-1909 ; J.-F. Faure-Soulet, dans un ouvrage estimable, où est évoquée la pensée économique de Morelly, *Economie politique et progrès au siècle des « Lumières »,* Paris, Gauthier-Villars, 1964, a signalé Anton Menger comme influencé par Morelly, p. 245 ; il se réfère à un article de Charles Grünberg, professeur à l'Université de Vienne, « Anton Menger, sa vie, son œuvre », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales,* Paris, Geuthner, 1909 ; il y est effectivement question de Morelly (p. 148-149, 166) ; mais il n'est pas dit que Menger a lu Morelly.

(55) *Collection des Economistes et des réformateurs sociaux de la France, Morelly, Code de la Nature*..., publié avec notice et table analytique par Edouard Dolléans, Paris, Geuthner, 1910. - E. Piscitelli, dans son édition du *Code* (*Codice della Natura,* Einaudi, 1952), p. 12, a rendu hommage à l'édition Dolléans.

(56) William B. Guthrie, *Socialism before the French Revolution,* New York, 1907 ; cf. *Code,* 1950, p. 132 et R. Coe, *Morelly, ein Rationalist*..., p. 347, note 33.

(57) *Op. cit.*, p. V.

(58) *Ibid.*

(59) *Ibid.*, p. V-VI.

(60) *Ibid.*

(61) *Ibid.*, p. VI.

(62) *Ibid.*, p. VI-VII.

(63) *Ibid.*

(64) *Ibid.*, p. XI ; Dolléans reconnaît ici que Morelly a eu quelque « formules heureuses ».

(65) *Ibid.*, p. XVI.

(66) *Ibid.*, p. XVI-XVII.

(67) *Ibid.*, p. XVIII. - *Le Rire* de Bergson est de 1900.

(68) *Ibid.*, p. XIX-XXVI.

(69) *Ibid.*, p. XIX.

(70) *Ibid.*, p. XXVII.

(71) *Ibid.* On remarquera que c'est de là que vient le plan suivi par R. Coe, dans *Morelly, ein Rationalist*...

(72) *Ibid.*, p. XVII-XXVIII.

(73) *Ibid.*, p. XXVIII.

(74) *Le Prince*... ; I, 127 ; Dolléans, XViii.

(75) *Le Prince*..., I, 101 ; Dolléans, p. XXVIII.

(76) Dolléans, p. XXIX.

(77) *Ibid.*, p. XXIX-XXX. J'ai montré que Morelly n'a pas été poursuivi par la police de la librairie : il a bénéficié d'autorisation *tacite.*

(78) *ibid.*, p. XXIX.

(79) Cf. *Physique*..., p. 161-165, c'est selon le mot de Théramène une « déclamation » (p. 165) ; Dolléans, p. XXIX.

(80) *Ibid.*, p. XXX.

(81) *Ibid.*, p. XXXI ; E. Jovy fut l'un des animateurs de la Société des Arts de Vitry-le-François.

(82) *Code de la Nature,* 1755, publié avec une introduction et des notes par Gilbert Chinard, Paris, Raymond Clavreuil, 1950.

(83) *Le Philosophe Morelly*..., Appendix VII, p. 830 ; cette édition, écrit R. Coe « marks a very important date in the history of morellian criticism » ; l'introduction « represents the first attempt which has been made to present a serious analysis of the earlier works, and to shew

Morelly's thought as a whole instead of as a series of isolated and disjointed fragments. » - Les fautes de cette édition sont signalées, avec beaucoup de soin et de pertinence, p. 830-832.

(84) *Code*, 1950, p. 147. G. Chinard était parfaitement conscient de la difficulté d'aborder Morelly : ...« l'œuvre entière de Morelly est si variée qu'on ne saurait lui faire justice dans une simple introduction. » p. 146.

(85) J. Dautry, « Réflexions sur Morelly et le *Code de la Nature* », *La Pensée*, janv.-fév. 1956, p. 84. Anti-américanisme et anti-communisme se répondent volontiers en 1955 : cf. p. 72, note 3.

(86) *Code*, 1950, p. 147.

(87) *Ibid.*, p. 8, p. 11 (« code du socialisme révolutionnaire et totalitaire »), p. 28, 32, p. 44, p. 54, p. 135-138, p. 145.

(88) *Code*, 1950, p. 145.

(89) J. Dautry, *loc. cit.*, p. 84.

(90) *Code*, 1950, p. 51, p. 53.

(91) *Ibid.*, p. 147.

(92) L'introduction de l'*Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles* est datée du 15 janvier 1913.

(93) P. 138, p. 146, place importante de Morelly dans l'histoire des idées du XVIIIe siècle ; p. 64.

(94) *Ibid.*, p. 62.

(95) *Ibid.*, p. 60-62. G. Chinard cite le texte de la *Basiliade*, II, 70-73.

(96) *Ibid.*, p. 38, p. 60. Chinard a vu l'importance de la pédagogie morellienne, p. 16, p. 319, note 1.

(97) *Ibid.*, p. 14.

(98) *Ibid.*, p. 12, 14, 18, 26, p. 111 ; sur les rapprochements avec d'Holbach, p. 112.

(99) *Ibid.*, p. 13, p. 118-119.

(100) *Ibid.*, p. 16 ; p. 245, note 1 ; p. 241.

(101) *Ibid.*, p. 18.

(102) *Ibid.*, p. 34.

(103) *Ibid.*, p. 36.

(104) *Ibid.*, p. 32.

(105) *Le philosophe Morelly....*, p. 830.

(106) *Code*, 1950, p. 98-138.

(107) Buffier, *ibid.*, p. 14 ; Galland, p. 46 ; Diderot, p. 53 ; Levesque de Pouilly, Cumberland, p. 69-74 ; Garsilaso de la Véga, p. 46.

(108) *Ibid.*, p. 11.

(109) *Ibid.*, p. 10.

(110) *Ibid.*, p. 17.

(111) *Cœur humain*, p. XVIII.

(112) *Code*, 1950, p. 25 ; renvoie au *Prince...*, I, 120. C'est Barbier, le premier, qui a relevé le fait, dans le *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes*, en 1806.

(113) *Code*, 1950, p. 25.

(114) *Ibid.*, p. 26.

(115) *Ibid.*, p. 34.

(116) *Ibid.*, p. 20-21 ; p. 36-39.

(117) *Ibid.*, p. 53-54.

(118) *Ibid.*, p. 54.

(119) *Ibid.*, p. 55.

(120) *Ibid.*, p. 59.

(121) *Ibid.*, p. 68 ; j'ai montré qu'elle s'inspire de Fénelon. Cumberland (cf. Chinard, p. 69) est hostile à la désappropriation.

(122) *Ibid.*, p. 64.

(123) *Ibid.*, p. 65-66.

(124) *Ibid.*, p. 67 ; cf. aussi, p. 71-72 ; p. 97-98.

(125) *Ibid.*

(126) *Ibid.*, p. 66 ; renvoi à *Basiliade*, II, 302, note.

(127) *Ibid.*, p. 97.

(128) *Ibid.*, p. 25 et 26. J. Dautry reprendra ce thème : « Réflexions »..., *La Pensée*, p. 65-66.

(129) *Ibid.*, p. 42.

(130) Pour les *Essais*, p. 17 et 23 ; pour la *Physique...*, p. 23-24 ; pour la *Basiliade*, p. 42-43.

(131) *Ibid.*, p. 74-75 ; c'est l'édition n° 2 qui est l'originale. Pour les éditions du *Code*, p. 104-105.

(132) *Ibid.*, p. 98-107.

(133) Parmi les travaux inspirés par le travail de Lichtenberger, il faut citer : Hans Girsberger, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen*, Rascher u. Cie, Zürich, 1924. Tout en reprenant la méthode et le plan du *Socialisme...*, Girsberger apporte quelques nouveautés : il essaie de montrer que la *Basiliade* ne s'oppose pas au *Code*, mais en est une version fantaisiste, débridée, à coloration anarchisante. Ce travail est sans intérêt.

En revanche, l'édition du *Code*, par Enzo Piscitelli est un très bon travail : *Morelly, Codice della Natura*, Torino, Einaudi, 1952 ; E. Piscitelli qui s'est informé auprès de F. Venturi (cf. *op. cit.*, p. 13 et n. 2) se refuse à trancher dans la question de la paternité des œuvres (*ibid.*, p. 14-15, p. 15, notes 3, 4). Cette édition italienne du *Code* contient les identifications des citations faites par

Morelly (voir : *infra*, note 265). Une nouvelle édition italienne vient de paraître en 1975, sous la responsabilité de M. Romeo Carmelo ; elle est à rattacher aux travaux de R. Coe.

(134) L'édition Volguine est accessible en France, pour ce qui est de l'introduction au *Code*, dans l'édition procurée par les Editions Sociales : *Morelly, Code de la Nature*, coll. Les classiques du peuple, Paris, Ed. Sociales, 1953.

Sur la difficulté d'établir une chronologie des éditions procurées par Volguine, cf. R. Coe, *Le Philosophe Morelly...*, thèse anglaise dactylographiée, Bibliographie, p. 838. - D'après G. A. Tokaev, *Betrayal of an Ideal*, London, The Harvill Press, 1954, p. 62, en 1923, le *Code* est publié pour la première fois en 1923 et il enthousiasme un des fondateurs du mouvement bolchevique (dont le nom n'est pas donné) ; p. 137, en 1931-1932, une commune étudiante vit selon la stricte morale du *Code*. - On pouvait voir, en 1921, à l'entrée du Kremlin, un obélisque, sur lequel étaient inscrits les noms des précurseurs, même utopiques, du communisme, cf. A. Rosmer, *Moscou sous Lénine*, Paris, Maspéro, 1970 ; t. I, p. 168. Sur la vie politique et sociale en U.R.S.S., dans la période 1920-1923 : H. Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique, idéologie et institutions...*, Paris, Seuil, 1955, p. 366 ; sur la N.E.P., p. 144 et *sq.*, p. 370 ; voir aussi A. Rosmer, *op. cit.*, t. II, 11, 19, 177 ; voir Voline, *La Révolution inconnue*, Paris, Cercle du nouveau livre d'histoire, éd. Belfond, 1947, p. 239-241. Sur Voline, D. Guérin, *Ni Dieu ni Maître, anthologie de l'anarchie*, Paris, Maspéro, 1970, t. III, 133-156.

(135) La question de la liquidation de l'état a été sérieusement posée par Lénine, dans l'*Etat et la révolution*, rédigé en août-sept. 1917 : sur les conditions de rédaction de l'ouvrage et son retentissement, cf. A. Rosmer, *op. cit.*, t. I, p. 71-75. A. Chambre fait de Lénine un étatiste, dès 1917, *op. cit.*, p: 293-4. - Sur les nationalités, cf. Chambre, *op. cit.*, p. 305, thèses du 12ᵉ Congrès de 1923. - Sur la *morale*, la religion, cf. Chambre, *op. cit.*, p. 487, p. 337.

(136) Pour le sens précis de *instrument de travail idéologique*, cf. les commentaires de H. Chambre, *op. cit.*, p. 36-37, sur *Que faire ?* de Lénine (1902) : il s'agit de « prouver la nécessité du mouvement socialiste du point de vue d'une conception matérialiste de l'histoire » (p. 37).

(137) *Code*, 1953, p. 8-9.

(138) La manière dont G. Chinard rend compte du travail de Volguine est sommaire et partiale ; il y voit une « publication officielle ». La biographie de Volguine révèle que s'il n'a pas cherché le conflit avec l'état stalinien, il a du moins constamment sauvé sa dignité.

(139) *Code*, 1953, p. 7.

(140) *Ibid.*

(141) *Ibid.*, p. 8.

(142) *Ibid.* - cf. H. Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, éd. de minuit, coll. *Le sens commun*, p. 54-57.

(143) *Ibid.*, 9-10 ; Volguine montre que Morelly admet sans réserves la thèse du droit naturel et de l'homme naturel. Un tel langage n'a aucun sens, dans la psychologie sensualiste ; aussi Volguine constate les contradictions de la psychologie morellienne, p. 12.

(144) *Ibid.*, p. 9 ; au contraire More a vu que l'ordre social déraisonnable profite à certains groupes sociaux.

(145) *Ibid.*, p. 8.

(146) *Ibid.*

(147) *Ibid.*, p. 10.

(148) *Ibid.*, p. 11.

(149) *Ibid.*, p. 12 ; cela renvoie au *Code*, éd. 1955, p. 145, 30, 31, 182 (probité).

(150) Volguine n'emploie pas le terme de *cause spirituelle*, mais telle est la pensée de Morelly, qui fonde l'*harmonie sociale* sur le besoin d'être heureux, « propriété essentielle d'un être destiné à connaître qu'il existe, et à veiller lui-même à sa propre conservation » (*Code*, 1955, p. 156).

(151) *Ibid.*, p. 13 ; cf. p. 19 : le progrès consiste à passer de l'inconscience à la conscience.

(152) *Ibid.*, p. 14.

(153) *Ibid.*, p. 16. Volguine marque nettement que « Morelly n'est pas un économiste » ; *ibid.*

(154) *Ibid.*, p. 17.

(155) *Ibid.*, p. 18-19.

(156) H. Chambre, *op. cit.*, p. 376-78.

(157) Volguine constate l'existence d'une frontière rigide entre l'organisation du travail agricole et celle du travail industriel chez Morelly, p. 21-22.

(158) H. Chambre, *op. cit.*, p. 377.

(159) *Ibid.*, p. 22.

(160) *Ibid.*

(161) *Ibid.*, p. 23.

(162) *Ibid.*

(163) *Ibid.*, p. 24.

(164) *Ibid.*

(165) *Ibid.*, p. 24-25.

(166) *La Pensée*, mars-avril 1956 : Colloque du 19 mai 1955, « l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état » de Friedrich Engels ; p. 5 et *sq. : Discours...* de Paul Lévy, à propos de Lewis H. Morgan, dont les travaux ethnographiques remontent à 1877.

(167) H. Chambre, *op. cit.*, p. 59 ; position de Lénine, en 1915, 1920.

(168) A. Kollontal, en 1920, déclare que la famille n'a plus de raison d'être : H. Chambre, *op. cit.*, p. 59. - Sur l'évolution du code civil soviétique : H. Chambre, *op. cit.*, p. 61 et *sq.*, p. 71 ; mai 1936, p. 75-78 ; juillet 1944, p. 79 ; p. 86 et note 82.

(169) *Ibid.*, p. 25.

(170) *Ibid.* Volguine pense que Morelly emprunte à Campanella, mais il n'en donne pas de preuves.

(171) *Ibid.*, p. 26.
(172) *Ibid.*
(173) *Ibid.*
(174) *Ibid.*, p. 27.
(175) H. Chambre, *op. cit.*, p. 293.
(176) *Ibid.*, p. 27.
(177) *Ibid.*
(178) *Code*, 1950, p. 135-136 ; il faut ajouter que G. Chinard note les « réserves » de Volguine, qu'il met au compte de la stratégie (p. 136) et qu'il avoue son « incompétence » (p. 137) ; toutefois, il conclut, sans vergogne : ...« grâce au *Code de la Nature* nous pouvons maintenant remonter jusqu'au prototype de l'expérience soviétique. »
(179) *Morelijeva Komunisticka Teorija*, Extrait des Editions culturelles, Belgrade, 1957. L'essai de D. Nedeljkovic sert de préface à l'édition en serbo-croate du *Code de la Nature* (*Zakonika prirode)* édité par les éd. *Kultura.*
Le travail de D. Nedeljkovic a été traduit pour moi par deux amis yougoslaves, MM. Jacsic et Nezirovic. Ils m'ont également guidé de leurs avis, dans l'appréciation du « moment » où D. Nedeljkovic a écrit. Je les remercie des longues heures que nous avons passées ensemble.
Sur les relations intellectuelles des peuples serbes et croates avec la philosophie des Lumières, cf. Ljubisa Monev : « Les premières mentions de Jean-Jacques Rousseau dans la littérature serbocroate », *Dix-huitième siècle*, n° 1, 1969, p. 31 et *sq.*
(180) Dès la 1re page et la 1re note, référence à l'*Anti-Dühring ;* de même, p. 12, p. 29, p. 36... etc.
D. Nedeljkovic se réfère à Volguine (p. 19) ; il m'a rendu attentif à l'édition polonaise du *Code* (cf. p. 11, note 20). Je remercie mon ami B. Baczko, grâce auquel j'ai pu prendre connaissance de cette édition due à S. Ossowski (1953).
(181) *Op. cit.*, p. 10, § III.
(182) *Ibid.*, p. 5-9, § II et p. 13-22, § VI : sur l'histoire intellectuelle de Morelly, à travers l'œuvre.
(183) *Ibid.*, p. 15 ; quelques lignes sur la *Basiliade*, p. 16-17.
(184) *Ibid.*, p. 15.
(185) *Ibid.*
(186) *Ibid.*, p. 19.
(187) *Ibid.*, p. 36 ; 52 § VIII, n° 10 ; § IX (cf. *La Pensée*, déc. 1969, n° 148 ; Oleg Chvidkov, *L'Esthétique de la ville de demain*, p. 3-16).
(188) *Ibid.*, p. 92.
(189) M. Djilas, *La nouvelle classe dirigeante*, Paris, Plon, 1957, p. 1 : « ... au fur et à mesure que les années ont passé et que le communisme est devenu l'idéologie d'un parti constitué, ces idées spéculatives ont joué dans le mouvement un rôle de plus en plus secondaire. »
(190) *Wissenschaftliche Zeitschrift der Pädagogischen Hochschule Postdam ;* Heft 2, Juni 1955, p. 87-94. L'article de D. Goetz doit être situé dans l'histoire du socialisme agraire de la République Démocratique Allemande. En 1952, le gouvernement de la R.D.A. a intégré tous les paysans dans des coopératives de production de 500 à 1 000 ha. La mise en commun des terres et des outils doit aboutir à l'efficacité économique et à la naissance du « beau village socialiste », où la différence entre la ville et la campagne est surmontée. (Cf. *Une expérience originale de socialisme agraire*, Yves Tavernier, dans *La Croix*, 11 janvier 1967).
(191) *Loc. cit.*, p. 87.
(192) *Ibid.*
(193) *Ioid.*, *Bibliographie*, p. 94.
(194) *Ibid.*, p. 90, col. B, sur la propriété des outils ; p. 91, col. B : importance de l'organisation de la production et de la distribution.
(195) *Ibid.*, p. 92-94 ; les réflexions sur le *babouvisme* viennent d'Aulard et de Volguine, cf. p. 93, notes 2 et 3.
(196) Cette définition du *pauvre* se trouve dans : J. Loew, *Ce Jésus qu'on appelle Christ, retraite au Vatican, 1970*, Paris, Fayard, 1970, p. 33 : « C'est vrai, un pauvre, c'est celui [...] qui attend toujours, à tous les guichets de tous les bureaux, qui ne passe jamais avant les autres [...] le pauvre, c'est celui qui écoute toujours et que personne n'écoute. »
(197) *Ibid.*, p. 89, col. A.
(198) *Ibid.*, p. 92, col. B.
(199) *Ibid.*, p. 91, col. A.
(200) *Ibid.*, p. 92, col. B.
(201) *Ibid.*
(202) *Ibid.*, p. 94, col. A.
(203) *Ibid.*, p. 88, col. A ; D. Goetz veut par là insister sur l'authenticité « scientifique » du communisme de Morelly, malgré Engels.
(204) *Ibid.*, p. 90, col. 1 : « Immer wieder kam M. [...] auf den Hauptgedanken »... p. 91, col. A.
(205) *Ibid.*, p. 90, col. A.
(206) *Ibid.*, p. 91, col. B.
(207) *Ibid.*
(208) *Ibid.*, p. 91, col. A.
(209) *Ibid.*, p. 89, col. A-B.
(210) *Ibid.*, p. 91, col. A-B.
(211) *Ibid.*, p. 92, col. B. - R. Coe ne s'est inspiré de D. Goetz, dans sa thèse allemande, *Morelly, ein Rationalist...*, que pour s'autoriser à faire de Morelly un communiste marxiste.

Morelly, ein Rationalist..., p. 226-7 ; de même, dans l'éd. est-allemande du *Code*, p. 66, et p. 67 ; p. 53 : le thème du « sérieux » de Morelly, qui vient de Villegardelle et que D. Goetz reprend.

(212) L'étude de A.-A. Biralo a été publiée par l'Académie des Sciences de Biélorussie, Minsk, fascicule 1, 1958, p. 247-272. Je remercie vivement Mme Proudnikova, qui m'a traduit, obligeamment, cette étude.

(213) *Ibid.* ; sont désignés nomément : Acton, Bigo, Berns, Chambre, Calvez ; voir aussi, p. 253-254 : Whitfield, Chinard, Harpaz, p. 252. A.-A. Biralo critique, avec pertinence l'histoire bourgeoise : ainsi, Fabre, *Les pères de la Révolution*, 1910 ; Guerrier, *Un moraliste social français du XVIII[e] siècle*, dans *la Pensée russe*, 1883 ; *Doctrine morale et utopie sociale de Mably, La Pensée russe*, 1885 ; *Les idées politiques de l'abbé Mably*, le *Messager de l'Europe*, 1887. - Comme historiens et publicistes russes d'avant la révolution d'octobre, Biralo cite : Tchitchérine, *Hist. des doctrines politiques*, Moscou, 1871 ; Kovalevsky, *Origine de la démocratie contemporaine*, Moscou, 1899 ; Chakhov, *Voltaire et son époque*, S.P.B. 1912.

(214) *Loc. cit.* p. 249 ; voir aussi : p. 254 : « Nous sommes loin d'identifier les thèses du communisme utopique avec celles du communisme scientifique, mais nous croyons que nombre d'idées du premier ont anticipé sur les principes du communisme scientifique. L'apparition des systèmes communistes utopiques en France, au XVIII[e] siècle, n'est pas un phénomène fortuit. »

(215) *Ibid.*, p. 271.

(216) *Ibid.*, p. 255 : « Les insurrections populaires en France, au XVIII[e] siècle, étaient directement ou indirectement liées au problème de la propriété. Indépendamment de cela, les idées communistes utopiques s'appuyaient sur les revendications d'une répartition nivelleuse de la propriété. » - cf. aussi, p. 256, 257.

(217) *Ibid.*, p. 257.

(218) *Ibid.*, p. 257-8.

(219) *Ibid.*, p. 258.

(220) *Ibid.*, p. 261 ; 164-5 ; 268, 269, 270.

(221) B. Porsnev, *Meslier, Morelly, Deschamps*, in : *Au Siècle des Lumières*, Ecole Pratique des hautes études, Paris, Moscou, 1970, p. 233-248. L'auteur propose d'identifier Morelly à Dom Deschamps. - Ce n'était pas l'avis de G. Koutcherenko, *Le Sort du « Testament » de Jean Meslier au XVIII[e] siècle*, Moscou, 1968. - L. S. Gordon a donné un remarquable exemple d'étude précise et rigoureusement historique des relations de la sensibilité populaire avec les idées sociales : cf. *Le thème de Mandrin, « le brigand noble », dans l'histoire des idées en France, avant la Révolution*, in *Au Siècle des Lumières*, Paris, Moscou, 1970, p. 189 et *sq*. - Dans *Annuaire d'études françaises*, Moscou, 1968, L. S. Gordon a traité de Morelly à l'occasion de l'attribution du *Code* à La Beaumelle ; M. Gordon, qui a toujours été très prévenant à mon égard, n'a pu me faire parvenir son étude.

(222) J.-L. Talmon, *Les Origines de la Démocratie totalitaire* (trad. de l'anglais par Paulette Fara) ; Paris, Calmann-Lévy, 1966 ; coll. *Liberté de l'Esprit*. L'édition anglaise est datée de 1952.

(223) R. Ruyer, *L'Utopie et les Utopistes*, Paris, P.U.F., 1950, *op. cit.*, p. 44. Le besoin de croire « est largement satisfait par le totalitarisme spirituel des utopistes ». - L'utopiste étant totalitaire « veut remplacer la nature tout entière par l'artifice rationnel », p. 46.

« La littérature utopiste a exercé sur le monde réel une énorme action », p. 47 ; cf. Talmon, p. 93 : « C'est le signal, écrit-il à propos du pamphlet de Sieyès, de l'importance nouvelle que vont prendre les idées en tant qu'agents historiques ».

(224) « Le totalitarisme de gauche met toujours l'accent sur l'homme. C'est ce qui le distingue du totalitarisme de droite, qui ne rentre pas dans le cadre de notre étude » (p. 17).

(225) « ... Question cruciale de notre époque », p. 11.

La bibliographie de J.-L. Talmon témoigne de la place de l'actualité dans son essai, cf. p. 321, 322 etc... - Son travail est contemporain du *Crépuscule des Démocraties* (trad. par Maria Luz), Paris, Fasquelle, 1956, de Walter Lippman, où les jacobins et J.-J. Rousseau sont accusés d'avoir causé tous les maux, dont nous souffrons, en prêchant la destruction de tous les régimes établis.

(226) *Op. cit.*, p. 30.

(227) *Ibid.*

(228) *Op. cit.*, p. 228, p. 255, 244 ; un rapprochement précis, p. 394, *Notes* : Babeuf reprend la formule de Morelly : « la sociabilité prête à se dissoudre ». - Talmon a raison d'insister, au contraire, sur l'importance de Mably, dans l'idéologie révolutionnaire : p. 331, p. 333 ; le babouvisme trouve, dans Mably, la thèse de l'ascétisme économique, p. 228 ; l'ascétisme artistique, p. 300 ; p. 403 : Mably opposé à Robespierre par Bodson.

(229) *Op. cit.*, p. 30.

(230) *Ibid.*

(231) *Ibid.*, 69, 313 etc...

(232) *Nature and Culture, Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, The Johns Hokins Press, 1963. On trouvera le c. r. de cet ouvrage, par P. Vernière, dans *Diderot Studies*, VI, p. 353 et *sq*.

L.-G. Crocker reconnaît sa dette à l'égard de J.-L. Talmon et tout en faisant l'éloge de ce qu'il appelle « epoch-making book », il déclare : « I believe that Talmon over simplifies in some cases and also erres in a few interpretations » (p. 433, note 7).

Dans l'interprétation de la politique morellienne, L.-G. Crocker s'inspire aussi de K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Boston, 1929 : cf. p. 12, note 23 ; p. 480...

Avant de publier *Nature and Culture...*, L.-G. Crocker avait écrit une étude : *Rousseau et la voie du totalitarisme*, publiée en 1965 seulement, par l'Institut International de Philosophie politique, *Annales de Philosophie politique*, n° 5 : *Rousseau et la Philosophie politique*, Paris, P.U.F. 1965.

L'étude de L.-G. Crocker se trouve p. 99 et *sq*.

(233) *Op. cit.*, p. 23, note 27.
(234) *Ibid.*, p. 103.
(235) L.-G. Crocker ne confond pas, comme J.-L. Talmon, la démocratie libérale et la démocratie totalitaire : « I do not believe [...] that liberalism hopes that a state of ideal harmony will eventually be attained », *op. cit.*, p. 433, note 7.
(236) *The pursuit of the Millenium* ; Londres, Secker et Warburg, 1957 ; traduit en français sous le titre : *Les Fanatiques de l'apocalypse...* ; Paris, Julliard, 1962.
(237) *Op. cit.*, p. 460, p. 487.
(238) *Ibid.*, p. 23-24, note 27.
(239) *Ibid.*, p. 210, note 15. Mais p. 299, l'*Essai sur le Cœur...*, la *Basiliade*, le *Code* sont successivement allégués sans souci de la signification chronologique.
(240) *Ibid.*, p. 359.
(241) *Ibid.*, p. 103 : par opposition à Fréret et à son optimisme, « ... Morelly [...] takes an ambiguous attitude... »
(242) Morelly est confiant dans la nature humaine, p. 270 : « Morelly makes the enlightened calculus an instinctive reaction... » P. 485, les rêveries babouvistes s'autorisent du « same naïve optimisme we find in Morelly ». - p. 510, avec d'autres, Morelly croit qu'un jour le bonheur et la vertu coïncideront.
(243) *Ibid.*, p. 459 : « And yet Morelly clearly recognizes the evil virtualities of human nature and sees the whole problem as one of control », p. 467, Morelly, entre autres (Mably, Rousseau), opposé à l'optimisme de d'Holbach.
(244) *Ibid.*, p. 432, 434.
(245) *Ibid.*, p. 448 : « His unfavorable view of human nature made it impossible to conceive of any utopia or indeed to think that any form of governement was necessarily the best ».
(246) *Ibid.*, p. 93 : « ... Montesquieu operates essentially in the realm of concrete possibilities ».
(247) *Ibid.*, p. 93, note 4 ; voir, p. 489 : résumé de la pensée de Crocker : « ... Two types of society were envisaged [...] the competitive [...] the egalitarian [...] These were upheld by two groups of writers. The thinking of the liberal group was largely empirical [...] The second group, the antiliberals, were rationalistic idealists... »
(248) *Ibid.*, p. 454 : « The eighteenth century witnessed a revival op political ideals, in reaction to the power-realism of Machiavelli and Hobbes ». J'ai montré que Machiavel a, au moins, inspiré la rédaction du *Prince les délices...* vers 1748-1750.
(249) *Ibid.*, p. 454 : « Not many trid to do the actual planing (like Morelly or Rousseau). Most contented themselves with pious generalities, like d'Holbach or Robinet ».
(250) *Ibid.*, p. 359 : « In his later *Code de la Nature*, Morelly places such matters [relations amoureuses] under rigid controls » ; même remarque, p. 460.
(251) *Ibid.*, p. 480.
(252) *Ibid.*, p. 487-488.
(253) *Ibid.*, p. 432 ; p. 459 : « Morelly's postulates are Newtonian and sensationist », p. 460 : « ... In other words, in accord with the logic of sensationism, man is neither good nor bad, but only what he is made to be ».
(254) *Ibid.*, p. 452.
(255) Le thème du nihilisme est important dans le livre de L.-C. Crocker : p. 20, note 17 ; p. 434, fin de la note 7 ; p. 488 : « And totalitarianism, though an antithesis to anarchistic nihilism, is itself fundamentally nihilistic, since it is ultimately based on arbitrary will an force ». Il suffit d'avoir lu Morelly, même rapidement, pour savoir qu'à ses yeux tout n'est pas possible. - p. 485, après l'allusion à l'utopisme anarchiste des Egaux, inspiré par Morelly, « Nihilism and totalitarianism are not [...] necessarily unrelated [...] The former, in fact, implies the latter... » - On pourrait ajouter à la liste des ouvrages, qui sont dans la ligne de Talmon, Alexander Gray, *The Socialist tradition Moses to Lenin*, London, Longmans, 1963 ; p. 93-100.
(256) Benoît P. Hepner, « Morelly ou aux Sources du Totalitarisme : à propos d'une réédition du *Code de la Nature* » ; *Revue d'Histoire économique et sociale*, 1952, p. 59-75.
(257) *Ibid.*, p. 59 ; de 1928 à 1953, L. Baudin a publié une série de travaux sur les Incas.
(258) *Ibid.* ; le mot *planisme* est à la mode, vers 1953 : cf. *Préface* de G. Marcel à *La Vingt-cinquième heure* de V. Gheorghiu, Paris, Plon, 1949, p. 7. - Sur ce livre de Gheorghiu, *Lettres Françaises*, 29 janvier 1953, p. 1 et p. 4 : Fr. Crémieux, *Tout le dossier « Gheorghiu »*. - Sur ce moment historique de 1953 : Etiemble, compte rendu des *Deux Etendards*, de Rebatet, *N.R.F.*, 1er mars 1953, p. 525 ; dans le même numéro : J. Benda, *De quelques traits du monte actuel*, p. 421. - C'est l'époque des ouvrages de Koestler, Kravchenko, Guareschi... - Peu après 1953, deux documents éclairent la situation politique intérieure de la France : *Temps modernes*, n° 112-113, mai 1955 ; cf. particulièrement : D. Mascolo, *Sur le sens du mot « gauche »*. *La Parisienne*, oct. 1956 ; cf. P. Boutang, *Bilan et avenir* ; P. Andreu, *La jeune droite n'a pas d'ennemis à gauche*.
(259) B. Hepner, *op. cit.*, p. 73.
(260) *Ibid.*
(261) *Ibid.*, p. 74.
(262) *Ibid.*
(263) Autour de 1955, on relève un certain nombre d'études consacrées à Morelly : D. Goetz, P. Barbi ; l'édition du *Code* des Editions Sociales est de 1953. Nettement inspirés par le bi-centenaire : J. Dautry, D. Nedeljkovic et une allusion faite par A. Sauvy, dans « Actualité de Cantillon », in *Revue d'histoire économique et sociale*, 1952, p. 167 et *sq.* : « En 1755 [...], ont paru deux ouvrages qui méritent toute notre attention : le *Code de la Nature* de Morelly, l'*Essai sur la nature du commerce en général* de R. Cantillon, qui fondaient l'un la doctrine communiste, l'autre la doctrine capitaliste ». Et A. Sauvy se réfère à l'édition Chinard du *Code* de 1950 (p. 167).

En 1956, paraît, sous la direction d'A. Sauvy, *Economie et population* (Paris, P.U.F., 1956), dont la *Bibliographie commentée* fait référence à la *Basiliade*.

(264) B. Hepner, *op. cit.*, p. 75.

(265) *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, mai-juin 1955, fasc. 3, p. 265-274 : *Morelly e il « Codice della Natura »*. L'étude est amenée par l'édition du *Code* d'Enzo Piscitelli : *Morelly, Codice della Natura*, [s. l., Turin], G. Einaudi, 1952 ; allusion de Barbi à E. Piscitelli : *op. cit.*, p. 265, n. 1 ; p. 273 (emprunt à Piscitelli, *op. cit.*, p. 31-32).

(266) *Ibid.*, p. 274, le péché originel explique « la fallibilità dell'uomo » ; croire que l'on peut facilement restaurer la bonté et le bonheur humains en détruisant la propriété, c'est « entrer sur la voie de l'utopie ».

(267) *Ibid.*, p. 272 : Morelly s'est placé dans la situation de ne pouvoir comprendre : « la concezione sociale cristiana... »

(268) L'article de P. Barbi est écrit contre les marxistes ; ils sont visés à travers Morelly : p. 270 : « Entriamo in pieno materialismo e possiamo addirittura intravvedere della anticipazione marxistiche ». - Contre Piscitelli, Barbi, tout en faisant, avec lui, de Morelly un représentant des lumières, le présente comme le précurseur des marxistes : « Forse non hanno torto i marxisti a considerarlo, in certosenso, un loro precursore. Non c'é dubbio, in fatti, che egli considera la natura in genere materialisticamente... » (p. 274).

(269) *Code*, 1755, 128.

(270) P. Barbi, *op. cit.*, 269.

(271) *Ibid.*, 274.

(272) *Ibid.*, 275.

(273) R. Coe a commencé sa thèse anglaise en 1949 (cf. *Préface*, *Le Philosophe Morelly...*, p. i) et il a publié l'édition est-allemande du *Code*, en 1964.

(274) *Le philosophe Morelly. An Examination of the political philosophy of his work, seen in relation to the general philosophical Background of the Eighteenth Century*, thèse présentée pour le grade de docteur en philosophie devant l'université de Leeds, 1954.

(275) *Op. cit.*, Appendices I à VII : p. 793-833 ; Bibliographie, p. 834-881.

(276) *Appendix I :* textes de la *France Littéraire*, 1752-1787.

Appendix II : texte des deux *Lettres* au Mercure, mars et juin 1743.

Appendix III : première version de l'article du *British Journal of Educational Studies* : « The Concept of Natural Order » (1957).

Appendix IV : Morelly - Helvetius.

Appendix V : Vitry-le-François.

Appendix VI : première version de l'article des *French Studies*, « The Fortunes of the Code... »

Appendix VII : relevé des erreurs de l'édition Chinard.

(277) App. III et App. VI ; p. 813 et p. 824.

(278) App. II, p. 797.

(279) *Op. cit.*, p. 842.

(280) Buffier est cité, p. 858.

(281) *Code*, 1755, p. 159-160 : « ... La seule idée de bienfaisance nous élève à celle d'une Divinité plus promptement et plus sûrement que l'aspect de la nature ».

(282) *Op. cit.*, p. 859. Cet ouvrage est cité par R. Mauzi, *Idée du bonheur...*, p. 683, n° 410.

(283) *Op. cit.*, p. 860, renvoi à *Jugement sur quelques Ouvrages nouveaux*, vol. XI, p. 339-368, 1746. Rigoley de Juvigny, protégé du Dauphin, père de Louis XVI, est avocat à Paris ; c'est un ami de Piron ; il plaide pour le violoniste Travenol contre Voltaire. Thelma Morris, dans *L'abbé Desfontaines...*, *Studies on Voltaire*, XIX, 1961, p. 140 et p. 147, fait allusion à l'estime que Rigoley de Juvigny porte à l'abbé. En 1787, paraît la deuxième édition du livre de Rigoley de Juvigny, *De la décadence des lettres et des mœurs...* dédié à Louis XVI (Paris, Mérigot). C'est un livre antiphilosophe, expression de la pensée traditionnaliste. Les pages sur le mauvais goût au théâtre lyrique et parlé sont révélatrices des nouvelles tendances dramatiques (*op. cit.*, p. 454 et *sq.*).

(284) *Op. cit.*, p. 2.

(285) *Op. cit.*, p. 46, R. Coe remarque toutefois que la « psychologie » morellienne : « is the ruling idea of his pedagogic theory, and is always present in the background of his political systems ».

(286) *Ibid.*, p. 258 et note 3.

(287) *Ibid.*, p. 766 et suivantes : R. Coe constate une évolution de Morelly des *Essais* au *Code* et parle de « progressive acquisition of new ideas and the recognition of new influences », ce qui est exact ; mais il associe, dans les structures de l'*Essai sur l'Esprit* (1743) : Descartes, Locke, Pope, les moralistes chrétiens, sans le montrer avec précision. Parlant ensuite de Shaftesbury, d'Hutcheson, de l'abbé de Saint-Pierre, de Frédéric II, des politiques anglais, Milton, Voltaire, Garcilaso, J.-J. Rousseau..., ce n'est pas une « histoire » que compose Coe, mais un catalogue.

(288) *Code*, 1950, p. 66.

(289) *Morelly, ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus*, Rütten und Loening, Berlin, 1961. - Dans cet ouvrage, il reste pourtant des traces de souci historique : p. 44, p. 122-23, p. 189 etc...

(290) *Op. cit.*, 129.

(291) Morelly, *Gesetzbuch der Natürlichen Gesellschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1964.

(292) *Ibid.*, p. 154 : « Morelly selbst sollte nach einem kurzen Kennenlernen Friedrichs II eine weniger abstrakte Form der Sicherheit für seine Verfassung zu suchen beginnen » ; comparer avec *Le Philosophe Morelly...*, p. 460, où la phrase sur Frédéric n'existe pas.

(293) *Le Philosophe Morelly...*, p. 465, p. 466.

(294) *Morelly, ein Rationalist...*, p. 159 : « Insofern sich Morelly... » etc... Ce changement est expliqué par l'influence de la prétendue mésaventure prussienne, cf. *ibid.*, p. 154 : « Die Konzes-

sionen jedoch, die Morelly Friedrich II. anfangs gemacht hatte, sind nun [lorsqu'il rédige le *Code*] verschwunden ».

(295) *Le Philosophe Morelly...*, p. 489.

(296) *Morelly, ein Rationalist...*, p. 169.

(297) *Ibid.*, p. 125 : « Schwierigkeiten » ; p. 109, 119 : « Grenzen ». - Je tiens à terminer l'analyse des travaux de R. Coe, en soulignant que les critiques qu'on peut en faire, n'ont d'autre intérêt que celui de montrer la difficulté que représente l'étude de l'œuvre morellienne. R. Coe a fait un travail considérable, sans lequel le mien eût été absolument inconcevable.

(298) *The political and social ideas of Morelly, with emphasis on early imitators and recent critics* ; thèse pour le doctorat de philosophie, Columbia University, 1962. - Je remercie l'Université Columbia, qui m'a adressé très aimablement le microfilm de cette thèse ; quant à Mrs Conant, je ne puis que me louer de sa gentillesse extrême à mon endroit.

(299) Ces détails m'ont été fournis par Mrs Conant, dans une lettre fort obligeante qu'elle m'a adressée, le 29 janvier 1964.

(300) Par exemple, pour la biographie : p. 13-15 ; sur les sources de Morelly, p. 28-31.

(301) Par exemple, pour la biographie : p. 13-14 : Mrs Conant utilise : Chinard (Helvétius) ; Dautry (*Encyclopédie*, Mme de Pompadour, Cardinal de Rohan, d'Argenson) ; Coe (*Journal* de d'Hémery, le chevalier de P., l'activité de diplomatie secrète de Morelly entre 1743-1748). - Pour le fait que le *Code* est le fragment d'un ensemble politique qui part du *Prince*, elle utilise l'autorité de Chinard et de Coe (p. 34). Pour le début de son ch. 4, Mrs Conant utilise, sans discernement, Lichtenberger, Espinas, K. Martin, Talmon, M. Leroy, H. Sée (p. 176-182). - Mais elle a lu Morelly avec soin et beaucoup de perspicacité : elle remarque le caractère vivant de l'image sociale chez Morelly et conteste que la mathématique soit la base de sa pensée (p. 35-36). Elle a remarqué dans le *Prince* (t. I, 126) la jolie phrase sur l'auteur qui, du quatrième étage, respire la maigre fumée de la gloire (p. 18) ; elle a été la seule à dire que « his writing [de Morelly] shows him to be a man of religious temperament » (p. 18). Certes, Barbier l'avait dit, en 1805, du Morelly père, qu'il croyait alors être l'auteur des *Essais* ; aucun critique n'avait retenu ce jugement. Une très belle formule : « ... The *Code*, a work of defiance... » (p. 17) ; ceci est encore bien dit : « ... Frustation seems to have been Morelly's constant companion » (p. 18).

(302) *Ibid.*, p. 175-398, ch. IV, Les philosophes, la révolution, le socialisme ; ch. V, Lepeletier et Saint-Just ; ch. VI, Babeuf ; ch. VI, Le Babouvisme.

(303) *Ibid.*, p. 204.

(304) *Code*, 1950, p. 108.

(305) *Code*, 1950, p. 121-2.

(306) *Ibid.*, p. 292.

(307) Si l'on se reporte aux textes de Babeuf, on y retrouve : *Code*, 1950, p. 176 à 210 ; 230-232 ; ou des détails de mots pris p. 171, 172, 178 ; p. 225 « la racine ».

Mrs Conant reconnaît la fantaisie des citations du *Code* par Babeuf : p. 295, note 2 ; p. 299 ; p. 303, note 1.

(308) *Ibid.*, p. 269, Mrs Conant cite le texte de Babeuf qui oppose les lois naturelles défectueuses au *Contrat* ; ce thème est fondamentalement rousseauiste et n'est pas conciliable avec la sociologie théologique de Morelly.

(309) *Ibid.*, p. 269, il n'est pas vrai que la *loi naturelle* soit pour Morelly un guide seulement lorsqu'elle coïncide avec ses propres façons de voir la loi rationnelle et humanitaire.

(310) *Ibid.*, p. 305-313.

(311) *Ibid.*, p. 305. Finalement, Mrs Conant convient, et elle a raison, que Morelly-Diderot n'a été qu'une justification pour Babeuf (p. 313) ; on pourrait ajouter, uniquement sur le *détail* de l'abolition de la propriété.

(312) F. Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970 ; p. 120-121.

(313) Cf. R. Coe, « A la recherche de Morelly... » *R.H.L.F.*, 1957.

(314) J. Dautry, « Réflexions sur Morelly et le *Code de la Nature* », *La Pensée*, janv.-fév. 1956, p. 65-84.

(315) Martin Fontius, *Voltaire in Berlin*, AK.-Verlag, Berlin, 1966. - *50 Jahre Staatliche Bücher - und Kupferstichsammlung Greiz*, Drückerei Volkswacht Gera, Greiz, 1970, t. I, p. 37-45.

H. W. Seiffert, *Morelly in der deutschen Aufklärung*, in *Beiträge zur Französischen Aufklärung...*, Ak.-Verlag, Berlin, 1971, p. 375-395.

(316) *Etudes sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau* ; *Actes des Journées d'étude tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962* ; Paris, Belles-Lettres, 1964 : p. 49 ; la communication de Fr. Weil a pour titre : *Rousseau et Morelly : le retour à la nature et la suppression de la propriété dans le « Naufrage des Isles Flottantes » (1753)* et le *« Code de la Nature » (1755)*, p. 49.

(317) *Etudes sur le Contrat Social...*, *op. cit.*, p. 50.

(318) C'est sur cette note que se fondent, depuis Lichtenberger, tous les critiques pour opposer ou rapprocher Rousseau, « le hardi sophiste », de Morelly ; elle se trouve dans le *Code*, 1755, p. 169 ; éd. 1950, p. 271-272 ; *Code*, 1953, p. 116.

(319) *Op. cit.*p. 51.

(320) *Origines...*, *op. cit.*, p. 216.

(321) *Op. cit.*, p. 51. Mlle Weil confond *christianisme* et *catholicisme romain*.

(322) *Op. cit.*, p. 49.

(323) *O. C.*, *Pléiade* ; III, 283-84 : « ... Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère ».

(324) Cf. J. Ehrard, *op. cit.*, II, 473 : la sociabilité naturelle est « un thème traditionnel de la pensée chrétienne ». - II, 478, J. Ehrard emploie, à propos du chancelier d'Aguesseau et de son argumentation métaphysique, l'expression « dogme de la sociabilité naturelle ».

(325) *Op. cit.*, p. 266 : « Si choqué, qu'ait pu être le XVIII[e] siècle, par la situation politique

existante, jamais pourtant il n'aurait poussé la critique de cette situation jusqu'à une critique de l'existence sociale en tant que telle. [...] L'originalité véritable de Rousseau est précisément de s'attaquer à cette prémisse, de contester l'hypothèse méthodologique qui continue d'inspirer implicitement toutes les tentatives de réforme ».

(326) J. Ehrard, *op. cit.*, II, 471 : « Contre la désolante philosophie de Hobbes, le demi-siècle tout entier ne se lasse pas de le proclamer [l'homme est naturellement sociable] ».

(327) *O. C.*, *Pléiade* ; III, 286.

(328) *Code*, 1950, p. 244, 251 ; *Code*, 1953, p. 96 *(principes d'innocence)*, p. 101 *(impossibilité du crime)*.

(329) *Code*, 1950, 244 ; *Code*, 1953, 96.

(330) J. Ehrard, *op. cit.*, II, 478.

(331) Ainsi dans l'excellent ouvrage de J. Godechot, *La Pensée révolutionnaire*, 1780-1799, Paris, Colin, coll. U, 1964 ; p. 34 : « Influencés [les Egaux] surtout par les théories de Rousseau et de Morelly, ils sont tournés vers le passé plus que vers l'avenir ». - Rousseau et Morelly sont également associés, dans L. G. Crocker, Nature and Culture..., Baltimore, 1963, p. 12, 214, 421, 434, 454, 460 n. 98 ; 467, 476.

Voir aussi K. Kawano, « Les prototypes idéologiques de la Révolution Française », in *Europe*, nov.-déc. 1961, p.161. - L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, Paris, Fayard, 1966, p. 198 ; p. 200. - Sven Stelling-Michaud, *Lumières et politique*, in *Studies on Voltaire*, Genève, 1963, t. XXVII. Actes du 4e Congrès international des Lumières, p. 1519 et *sq* : Rousseau-Morelly, p. 1527, 1537. - Pour situer correctement la « politique » de Morelly : cf. Denis Richet, « Autour de la Révolution Française... », *Annales*, janv.-fév. 1969. - On peut espérer que le *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft* (Wien, Europa Verlag, 1970), de B. Baczko aura suffisamment mis en lumière l'essence de l'expérience de Rousseau : « l'Entfremdungsproblematik », *op. cit.*, p. 54.

(332) J. Deprun, « L'Inquiétude et l'histoire (en France) au XVIIIe siècle », *A.H.R.F.*, janv.-mars, 1969, n° 195, p. 1-27. - J. Halpérin a étudié le sentiment d'inquiétude d'un point de vue économique : « La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale », *Revue d'Histoire économique et sociale*, 1952, p. 14 et *sq*.

(333) J. Deprun, *loc. cit.*, p. 2.

(334) *Ibid.*, p. 13.

(335) *Ibid.*, p. 8 ; cf. *Essai sur l'origine des langues...*, rééd. d'après l'éd. Belin, 1819 : *Cahiers pour l'analyse*, supplément du n° 8, Paris, E.N.S. (s. d.), p. 526 ; J. Ehrard, *op. cit.*, II, 537-583.

(336) *Loc. cit.*, p. 8.

(337) *Ibid.*, p. 17.

(338) *Ibid.*, p. 17-19.

(339) *Ibid.*, p. 19.

(340) *Ibid.*, p. 21.

(341) *Histoire heureuse* et *histoire noire* sont des expressions de G. Duveau, *Sociologie de l'Utopie et autres « essais »*, Paris, P.U.F., 1961 : p. 136, p. 190.

(342) J. Deprun, *loc. cit.*, p. 21, note 62.

(343) *Ibid.*, p. 23.

(344) *Ibid.*, p. 24.

(345) Voir : G. A. Tokaev, *Betrayal of an Ideal*, London, The Harvillpress, 1954, p. 124-127, p. 136.

(346) *Code*, 1950, p. 146.

(347) J. Dautry, *loc. cit.*, p. 72.

(348) *R.H.L.F.*, mars-avril 1971, p. 302.

CONCLUSION

J'ai essayé de répondre, d'une part, aux questions traditionnelles du problème Morelly ; d'autre part, j'ai cru devoir formuler de nouvelles questions. Les questions traditionnelles sont la biographie et la signification de l'œuvre dans l'histoire des idées sociales. Relativement à la biographie, je n'ai presque rien apporté. J'ai échoué : Morelly reste une énigme. J'ignore même s'il n'y a eu qu'un Morelly ou s'il y en a eu deux. Mais ce nom, du moins, n'est pas une fantaisie : des Morelly ont vécu à Vitry-le-François, de 1722 à 1724.

L'œuvre qui, avec ce nom, est parvenue jusqu'à nous est parfaitement lisible, une fois replacée dans son contexte intellectuel, moral et politique propre. Quel qu'il soit, l'auteur de ces ouvrages n'est ni un ignorant ni un rêveur ni un fou ; et même ses contemporains l'ont lu, en France, en Allemagne, en Italie. Que signifient ces livres ? Mis à part le cas des relations certaines de la *Basiliade* et du *Code,* on ne peut discerner un projet délibéré. Entre les deux *Essais,* il y a une évolution de la pure technique pédagogique à la morale et la civilité. La *Physique* et le *Prince* sont des textes politiques ; mais le premier est loyaliste ; le second, beaucoup moins. A l'égard de Louis XV, s'entend. Non seulement la *Basiliade* et le *Code* présentent, malgré leurs liens, des divergences indubitables, mais encore la *Basiliade* est inconciliable avec le *Prince* et les *Lettres*.

Par conséquent, voir en Morelly, seulement un penseur social, c'est le réduire au *Code*. J'ai voulu montrer que ce n'était là qu'un aspect d'un écrivain plus divers qu'il n'est cru communément. Par conséquent aussi, faire de Morelly le précurseur de je ne sais quel totalitarisme ou de je ne sais quel socialisme ; en faire un matérialiste mécaniste ou non, tout cela me paraît hypothétique, et surtout gratuit. D'une manière générale, utiliser le terme de précurseur est encore moins aventureux qu'inutile. Nous ignorons tout d'un prétendu sens de l'histoire ; loin d'en avoir besoin pour comprendre le réel, ce « sens » de l'histoire, que nous rêvons, fausse la réalité. Pour tout dire, Morelly n'a pas de comptes à nous rendre ; il appartient d'abord à son époque. Pour lui, nous n'existions pas, l'avenir n'existait pas. Il n'y a pas de *précurseurs ;* parfois des hommes seuls, des « prophètes » savent que les hommes sont « mal » dans leur condition.

S'il n'y a pas de précurseur, il n'y a encore moins de *socialisme*. Le Socialisme, disait finement Proudhon, n'arrive jamais. Ce que nous nommons n'arrive jamais ; l'histoire n'est pas faite de nos mots, qui se croient magiques et qui ne sont que disproportionnés. Morelly n'annonce rien, n'étant que ce qu'il est, phénomène contingent, fortuit et qui n'appelle que la description et la contemplation. Dans la sombre et muette immensité du temps, il témoigne de l'existence d'une conscience singulière.

A cet homme réel, j'ai voulu rendre la parole qu'on lui avait prise. Il était alors possible de débloquer son statut de *précurseur* et de poser de nouvelles questions : le rôle de Spinoza, le sens du mot *utopie* et la notion d'écrivain mineur.

1. SPINOZA.

Morelly, qui a été un malebranchiste, qui a ressenti la fascination du Quiétisme, devait aussi se laisser séduire par le Dieu au-dessus de toute prise de l'Ethique de Spinoza.

Cette question, j'ai voulu longtemps l'éliminer du champ de mes préoccupations. Je savais qu'avant 1750, presque personne n'avait lu l'*Ethique* et que la source habituelle de la connaissance de Spinoza se trouvait chez Bayle. Mais pouvais-je passer sous silence la note de la *Basiliade,* favorable à Spinoza ? Comment expliquer la mystification de la *Philautie* du *Prince les délices... ?* Mais s'il fallait accepter — et je l'ai acceptée — l'hypothèse d'une présence de Spinoza dans l'œuvre de Morelly, dès 1749-1750, alors l'ensemble politique du *Prince* aux *Lettres,* même s'il y a deux auteurs, mérite d'être considéré avec sérieux et non comme une sorte de curiosité et Morelly cesse d'être un écrivain négligeable.

Je me contente ici de rappeler les points essentiels de ce que je proposerais d'appeler le spinosisme de Morelly ; spinosiste, Morelly me paraît l'être, dans sa manière de présenter les relations du *fini* et de l'*infini (Essai sur l'Esprit)* ; dans l'insistance mise sur le couple : *crainte-espérance (Essai sur le Cœur, Code).* De plus, le goût de sa vie, l'optimisme fondé sur une sagesse ordonnée aux lois du *tout,* un amour inconditionnel de la liberté, tout cela, avec l'importance donnée à la dimension sociale de l'homme, c'est la morale spinosiste, c'est la pensée morellienne, commune à la *Basiliade* et au *Code.*

Si vraiment Morelly fut spinosiste, alors prudence et ostracisme s'expliquent. Ce n'est pas le « communisme », qui avait une importance quelconque aux yeux des hommes du demi-siècle ; mais, d'une part, le cadre scolastique où se déployait la pensée de Spinoza et d'autre part ce qu'on appelait son matérialisme et son athéisme. Voilà qui, nous le savons, offensait à la fois les orthodoxes romains ou non et les philosophes modernes et éclairés, ralliés soit autour du nom de Voltaire, soit autour de Diderot. Aussi, avec Du Marsais, Buffier d'un côté ; avec Malebranche, Fénelon, de l'autre, Spinoza est l'une des figures, qui, animant l'œuvre de Morelly, lui confère sa profondeur d'humanité.

2. L'UTOPIE.

Le plus souvent, j'ai évité de recourir au mot *utopie.* C'est que je tiens ce mot pour suspect, parce qu'il n'est pratiquement plus possible de savoir quel sens lui est communément donné ; en fait, il tend vers un sens péjoratif.

Le moment est venu de m'expliquer. L'œuvre de « Morelly » ne contient qu'une utopie : la *Basiliade.* J'entends par là une forme littéraire précise et relativement fixée. Mais dans ce cadre même, on remarque une extrême diversité des utopies.

Pas plus que ses prédécesseurs, Morelly ne s'est laissé enfermer dans le modèle de Thomas More ; beaucoup mieux que la plupart, il a décrit — et sans ces détails languissants, qui sont d'usage — une société imaginaire, existant ailleurs que là où nous sommes, dans un ailleurs toujours au-delà de l'espace et du temps, où nous avons stationné, stationnons, stationnerons. L'essentiel de la *Basiliade* est dans la force de ce sentiment qu'elle donne de n'être pas *ici* et *aujourd'hui* ; elle ne fait pas même rêver à *demain.* Donnant ce sentiment d'une vérité impossible à joindre, de réalité irréalisable, l'utopie de la *Basiliade* ne touche pas essentiellement au récit romanesque. Bien que les utopistes aient souvent recouru aux techniques des romanciers et abusé de leurs clichés, ce n'est pas pour son récit, qu'une utopie doit être évaluée. La *Basiliade* encore beaucoup moins qu'aucune autre utopie.

L'essentiel de l'utopie consiste en ce qu'elle n'est pas avant tout l'expression de la pensée politique de ceux qui ne sont plus, qui ne sont pas, qui ne sont pas encore au pouvoir — c'est là le sens habituel, qu'on devrait désigner sous le terme de *contre-utopies,* c'est-à-dire : de pamphlets destinés à dénigrer les idées des hommes au pouvoir. Leurs auteurs, écrivant contre un pouvoir donné, participent donc à la même illusion politique et opposent à un programme un autre programme. Il en résulte que ces *contre-utopies* sont souvent des organigrammes. Non, l'utopie ne consiste pas, comme le fait Morelly dans le *Code,* à opposer au chimérique royaume de Louis XV, qui déjà n'est plus roi de France, la chimérique colonie canadienne du *Modèle.* Chimères, tout projet ! La seule réalité en politique, c'est la force.

L'utopie n'est pas faite non plus, par conséquent, des détails minutieux, par quoi l'on tente de freiner la sauvagerie des luttes économiques ; car tout Code serait utopie. Précisément, Morelly, dans sa *Basiliade* s'est délesté de la tradition, celle de More, de Foigny, de Vairasse et de bien d'autres ; il se garde bien de décrire, par exemple, la langue utopique. Il réduit la religion et le culte à rien. C'est l'apport irremplaçable de la *Basiliade* de nous montrer une société sans aucun falbalas. Avant tout, l'utopie est holocauste : elle refuse tout ; elle exige tout, en vrac et sans aucun détail. C'est là, le mode utopique de penser. Le brasier et le feu de joie en sont l'image, l'allégorie et le fantasme. J'ai admiré, en Morelly, la frénésie de négation, d'une négation dont je ne m'étonne pas qu'elle n'ait eu besoin de s'exprimer qu'une seule fois.

Mais je voudrais encore évoquer les prolongements de ce mythe utopique de la destruction. Depuis M. Mauss et depuis G. Bataille, qui lui doit beaucoup, on sait que toute société ne peut, pour survivre, que détruire une part d'elle-même, sa « part maudite » ; la seule qui soit vitale. Si nous pouvions ignorer la peur de mourir et si nous n'avions pas le besoin de tuer, qui en découle, nous ne serions que des bêtes.

Les meurtres, les exterminations, le malheur et la misère de l'homme social sont le signe même de son humanité. Lorsque l'enfant sauvage pleure, son père adoptif sait enfin qu'il est un homme ; « pour ce que [pleurer] est le propre de l'homme... » ; ainsi sont justifiées, expliquées les sociétés où nous vivons : systèmes voulus par nous pour satisfaire, par le « sacrifice » des autres — et parfois de nous-mêmes —, notre instinct de conservation. L'utopie, au contraire, ne fait aucune « part maudite » et menace, par là, cet instinct ; elle prétend lui substituer le rêve d'un être plein. En éliminant la guerre, l'assassinat sous toutes ses formes ; c'est-à-dire, en niant le social, la morale, la politique, l'économique, le religieux, tout ce par quoi l'homme en société se sacrifie ou sacrifie les autres, toute cette « part maudite », qui assure la survie de l'espèce dans la dimension historique ; en éliminant tout cela par le bûcher final et par le naufrage des îles flottantes, l'utopie du « continent fortuné » quitte l'histoire pour entrer dans l'éternité, dans l'être. Pour l'individu et pour la société, cela équivaut à la mort. L'utopie n'arrivera jamais, parce qu'elle serait notre mort et notre fusion dans l'être, dans « la nature » ; l'utopie ne peut pas appartenir à une histoire.

Aussi bien, la *Basiliade,* si peu prolixe en précisions sur l'organisation concrète du royaume de Zeinzemin, insiste-t-elle sur tout ce qui nie la différence et la séparation. De là, la communauté dans l'amour, la fraternité pour les bêtes (on ne mange pas de viande), la similitude de la mort et de la vie :

> « Je vais faire un long voyage dans l'étendue de cet Univers, dont je ne connais à présent qu'une petite portion ; je reviendrai, sans doute, un jour... » (*Basiliade* ; I, 12).

L'être plein, libre de toute « part maudite », remplace l'individu ; les parties, retournées au tout, s'y dissolvent. Telle est la mort qu'annonce l'utopie ; telle est son existence minimale : en finir avec l'histoire et avec le temps. Telle est la signification de la *Basiliade* : ne nous étonnons pas si Rousseau a lu et relu cette utopie de l'être absolu et plein. Une comparaison des *Avantures...* de

Foigny avec l'utopie de Morelly serait instructive. Foigny a écrit, en réalité, une allégorie pascalienne axée sur une étrange fascination de la mort. Ses héros, déchirés entre leur misère et leur excellence, aspirent à l'anéantissement total des corps. Ils refusent de se connaître proches de l'animal, ils cachent leur vie sexuelle d'androgynes ; bref, ils ont horreur de la vie humaine, parce qu'elle n'est que séparation. Ce fantasme « pascalien » prédispose à l'utopie, mais Foigny en reste au stade du renoncement. Morelly, cédant à la fascination de la mort, en tant qu'elle est retour à l'être, en tant que les deux termes antinomiques sont expérimentés comme réalité unique, s'engage franchement dans la voie utopique. Pour les hommes du « continent fortuné », la vie est déjà là et elle est toujours là, elle ne meurt plus ; c'est une autre vie, née du bûcher, où l'ancien monde a flambé ; née d'un cataclysme cosmique, d'une apocalypse. Le royaume de Zeinzemin ignore l'hôpital, la prison, le cimetière ; il n'y a donc plus de poètes.

Quelle chute, avec le *Code*, du point de vue utopique ! C'est vrai. Mais, elle est belle aussi, cette contre-utopie de désespoir, qui propose, dans le *Modèle...*, une absurde vie de travail entre la prison, l'hôpital et le cimetière, ces témoins qui disent notre misère : la peur et la mort. Il est vain ensuite de prétendre que « tout lecteur sensé jugera sur ce texte, qui n'a pas besoin de longs commentaires, de combien de misères ces loix délivreroient les hommes ». Mais de *la* misère, qui nous délivrera ? Gauchat avait remarquablement reconnu l'inutilité du *Modèle* :

> « Le *Code* avoue presque, qu'ils [les hommes] ne sont plus susceptibles de ses loix neuves. Or puisque la chose est ainsi, pourquoi les donner ? C'est perdre son tems que de méditer avec travail et profondeur, que de calculer sans fruit les effets des loix idéales qui ne peuvent servir aux habitans de la terre » (*Lettres critiques...* ; XVI, 166-7).

Dans son inutilité même et parce qu'il implique son échec, le *Code* récupère ce qu'il a perdu et redevient *utopie*, en redevenant négation. Ayant formé le projet de défendre, de justifier et d'accommoder la *Basiliade*, l'auteur du *Code* n'est parvenu qu'à manifester la vanité de son œuvre : il est toujours inutile d'écrire la « vérité ». Bayle disait de l'*Ethique* :

> « Un homme comme Spinosa se tiendroit fort en repos, s'il raisonnoit bien. S'il est possible qu'un tel dogme s'établisse, disoit-il, la nécessité de la nature l'établira sans mon ouvrage ; s'il n'est pas possible, tous mes Ecrits n'y feront rien. »

Le silence fut, aussitôt achevée la rédaction des *Lettres de Louis XIV...*, la conclusion logique de l'utopie de Morelly. C'est aussi ce que fait le citoyen du *Modèle* : travaille et tais-toi ; après tout, c'était la maxime de Martin.

3. LA CONDITION D'ÉCRIVAIN MINEUR.

Il paraîtra, je l'espère, difficile de refuser à la *Basiliade* et au *Code* une place parmi les œuvres importantes du XVIII[e] siècle. Dans l'histoire de l'Utopie, au moins, Morelly a droit aux tout premiers rangs. Que penser du reste de l'œuvre ? J'ai cru longtemps que Morelly était un mauvais écrivain et, très longtemps, il m'a ennuyé ; cela tient, semble-t-il, à son manque d'ardeur, de chaleur. Parfois, il est soulevé au-dessus de lui-même par son indignation et son impatience ; mais son allure générale est ordinairement compassée et languissante. Cette œuvre, qui repousse le lecteur, j'ai dû la lire et la relire ; et, au moment de fermer ce livre, que j'ai consacré à Morelly, je ne puis me résigner à trancher d'une formule, au nom d'un goût littéraire, qui n'est peut-être pas de mise. Avant tout Morelly a été un *inventeur*, comme il l'a affirmé, à bon droit, en tête du *Code* et en tête du *Prince*.

En matière d'éducation, il a résumé tout ce sur quoi Rousseau prendra appui et il m'a, ainsi, rendu l'*Emile*, cette œuvre géniale, infiniment plus claire et

plus originale. Rousseau, de son côté, dans l'*Emile*, précisément, a fait savoir à un lecteur attentif qu'il n'avait oublié ni le *Code* ni la *Basiliade*.

En matière de morale, Morelly est le seul à avoir donné à la tradition égalitaire une portée pratique, tant dans l'*Essai sur le Cœur* que dans le *Code* : l'égalité n'est pas à la discrétion des législateurs, elle résulte des lois nécessaires. Ici encore, c'est le plus essentiel du rêve rousseauiste qui affleure, avec le rêve politique malebranchiste.

En matière de politique, dans le *Prince* et dans les *Lettres*, le zèle machiavéliste n'est pas de convention et il révèle une curieuse dualité dans le personnage de Morelly. Loin de chercher à affaiblir le pouvoir, de le censurer, de le moraliser, de prêcher pieusement dans le désert, ce Morelly-là sait que la croissance du pouvoir politique est de la nature même du pouvoir politique. Machiavéliste, il l'est dans un temps où l'on prétendait atténuer les horreurs résultant de l'exercice normal du pouvoir ; dans un temps où l'on voyait des despotes éclairés n'être que des rois ; dans un temps où les physiocrates n'étaient que des économistes nouveau style. Comme Spinoza, Morelly eût pu dire que tout pouvoir va aussi loin qu'il peut, dans l'exercice de sa force. C'était une authentique idée neuve ; aussi Morelly n'était-il ni anglomane ni parlementariste.

Que la *Basiliade* fût une nouveauté, cela ferait rire, je pense. Je suis pourtant convaincu de la richesse de ce livre, qui m'a amené à relire d'un œil neuf toutes les utopies antérieures. Elle est le manifeste où toutes les limites sont refusées ; elle peint un homme-dieu sans individualité, parce que sans haines et sans peurs. C'est l'épopée de l'utopie, l'*Iliade* de la guerre qui n'a plus lieu d'être. Jamais utopie n'a été centrée, à ce point d'exactitude, sur un irréel aussi agressif. Scandale pour le bon goût, ce pamphlet inouï et énorme culmine dans un badinage acide et plus corrosif qu'il n'était généralement de mise dans l'utopie ; la *Basiliade* est l'une de nos grandes œuvres « carnavalesques », si l'on me passe cette expression de Bakhtine. Je crois que, dans cette perspective, on comprend le succès de la *Basiliade*, alors que l'élite intellectuelle, telle qu'elle s'exprime dans la *Correspondance littéraire*, en prétendait ignorer l'existence.

Le *Code*, lui aussi, fut un succès ; il l'est resté, grâce à Babeuf qui l'avait vaguement feuilleté, sans le comprendre. De là, en tout cas, la fortune du livre. C'est un de nos grands pamphlets politiques ; s'il faut le lire dans le contexte de la crise politique de 1750-1753, il faut aussi en goûter la désinvolture : « *Qui decipi vult...* » ; livre baclé, improvisé, furibond, le *Code* est un entassement de fragments bien venus et bien écrits. L'ensemble est grandiose et grotesque, souverainement inclassable.

Voilà l'écrivain que j'ai appris à lire et à aimer ; pour lequel, désormais, j'ai le plus grand respect et qui, en retour, m'a appris à mieux comprendre la littérature des Lumières.

Je voudrais avoir intéressé mon lecteur à ce méconnu du XVIIIe siècle, je voudrais l'avoir amené à considérer avec une certaine incrédulité les classements établis, les vérités acquises et les mots, qu'on dit usés. Puisqu'enfin j'ai réussi à nuancer les certitudes que je croyais avoir sur ce qui est « littérature », je n'ai peut-être pas eu tort d'écrire de Morelly ; je me félicite, à tout le moins, d'avoir *rencontré* sur ma route cet homme si mystérieux, qui a, peut-être, l'avenir devant lui.

« *La Basiliade* », Verminisse : 1962-1974.

P.S. : Au moment de donner ces pages à l'imprimeur, je me dois de signaler deux publications. En 1975, dans la *Revue Internationale de Philosophie*, (fasc. 3, n° 113, p. 332 et *sq*.) P.-F. Moreau, sous le titre : « Utopie et Sociabilité dans le *Code de la Nature* », donne un magistral exemple d'étude du grand texte de Morelly ; il s'agit d'une date dans la critique morellienne. En 1976, publication d'une très inté ressante étude d'histoire littéraire d'Aldo Maffey : « Il volto di Morelly », in : *Studi Francesi*, (Torino), n° 60, 1976, p. 480-89. L'auteur montre qu'il dut y avoir des relations étroites entre Fontenelle et Morelly. Les études morelliennes continuent.

BIBLIOGRAPHIE

1 Sources manuscrites.
2 Documentation générale.
3 Revues du XVIII[e] siècle.
4 Revues du XIX[e] siècle.
5 Revues du XX[e] siècle.
6 Oeuvres, ouvrages, études, articles (classés par auteur) ; recueils collectifs (classés par titres).

•

SOURCES MANUSCRITES.

Archives Départementales de la MARNE ; Vitry-le-François. Etat civil, vol. 21 (6 mars 1718-13 février 1729). — vol. 19, 20, 22, 24, 25, 27, 29 Paroisse Notre-Dame. — vol. 175 (1742-1747) seul volume subsistant pour la paroisse du Bas-Village. — vol. 167 à 169 : décès à l'Hôpital Général (1737-1770).

— Série C : C 2418.

— Série D : D 237, 239, 240. 253, 256.

Archives Départementales de la MARNE ; Vitry-le-François, minutes de notaires 4 E 9753 (1722) ; 4 E 9756 (1724-1743) ; 4 E 9757 (1738) ; 4 E 741-744 (1717-1724).

Archives Départementales de ROUEN ; Ms. 2042 (1728-1729).

Archives des AFFAIRES ETRANGERES ; B[1] 607-609 (correspondance diplomatique de Hambourg, 1712-1760).

Archives Départementales du BAS-RHIN ; AA 2 127 (archives municipales de la ville de Strasbourg : organisation matérielle du voyage royal) ; C 339.

ARCHIVES NATIONALES ; G 7 129 A P 29 (1728, 1729 ; 1732, 1737-38, 1738-39).

— G 1 68-69 ; G 7 1170 ; G 7 1175 ; 129 AP 8, 129 AP 9 ; G 1 20, 22.

— Z 1a 524-633, Z 1a 134-144 : *Table alphabétique des Lettres patentes, provisions d'offices [...] enregistrés à la Cour des Aides...*

— M 238, 239 ; MM 546, 550, 551 ; M 793 (Bibliothèque des Pères de la Doctrine). X 1a 9172, 9173 (1759) ; R4 1094, 1095, 1096 (1744).

Minutier central des Notaires, LEMOINE notaire, Etude III (Delespine J.-Bapt.).

— 286 Mi 1-3 (Fonds tchécoslovaque Rohan-Bouillon).

— Minutier central des notaires : III, 487, 489, 490, 504 ; VIII ; XIX, 355, 431, 925, 933 ; XVIII, 250. 251 ; XXIII.

BIBLIOTHÈQUE de L'ARSENAL ; Ms. 6408 (Portefeuille de M. M. d'Argenson et Paulmy, 1760-1780).

— Ms. 6131-6151 (Bibliothèque des Pères de la Doctrine, bibliothèque publique depuis 1705).

— Ms. 11.810 (Affaires Fr. Génard).

— Ms. 6.290 (Catalogue de la bibliothèque du Mis de Paulmy).

— Ms. 2.326 (dépôt des *Mémoires* de Louis XIV).

— Ms. 4.810-4.811 (cat. de la Bibliothèque du Maréchal de Noailles).

— Ms. 10.287, juillet 1741 (notes de police pour le Maréchal de Noailles).

— Ms. 11.471, août 1740 (notes de police pour le Maréchal de Noailles).

— Ms. 11.719, décembre 1750 (*id*).

— Ms. 3119 (Portefeuille de M. de Paulmy remis par la Duchesse de Chartres à Mme de Polignac).

BIBLIOTHEQUE MAZARINE ; Ms. 2.829, 2.838 (Châlons, 1702 et Châlons 1745-46 : Ferme du roi).

— BIBLIOTHEQUE NATIONALE ; Ms. Fr. 21.994 ; (Registres des Livres d'impression étrangère) ; Ms. Fr. 22023-32 *(Registre des Livres des Privilèges retirés de la chambre syndicale* [...] *depuis le mois de septembre 1724 jusqu'en 1790)* ; Ms. Fr. 22.156-22.159 ; 22.038 (Journal de la librairie).

— Ms. Fr. 14.018 (Registre des maîtres des requêtes).

— Ms. Fr. 13.701, 13.702, 13.703, 13.711, 13.712 (nouvelles à la main de Bachaumont).

BIBLIOTHEQUE SAINTE-GENEVIEVE. — Ms. 2.016 (libelle du 20 mars 1733). Ms. 2.084 f° 14, 1756 (Noailles).

— BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE DE NÎMES. — M1.238.

— BIBLIOTHEQUE D'ABO (Finlande) ; fonds TORNÜDD : *Notes détachées* de Senancour.

•

DOCUMENTATION GÉNÉRALE.

1) ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle,* Paris, Domat, 5 vol.

2) ANDRÉ (J.), *Les Siècles Littéraires de la France ou Nouveau Dictionnaire historique, critique et bibliographique de tous les écrivains français morts et vivants jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,* Paris, N. M. Desessarts an VIII (1801), 7 vol.

3) RAVAISSON (L.) *Archives de la Bastille ; Documents inédits, publiés par L. Ravaisson,* Paris, Pedonne, 1903 ; voir t. XVI, t. VIII.

4) *ARMORIAL Général...,* Paris, Saffroy, 1942 (6e supplément).

5) BACHELET (Th.) et DEZOBRY (Ch.), *Dictionnaire général de Biographie et d'Histoire...,* Paris, Delagrave, 1880, 2 vol.

6) BACHELET (Th.) et DEZOBRY (Ch.), *Dictionnaire général des Lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques [...] avec la collaboration de Ch. DEZOBRY,* Paris, Delagrave, 1868, 2 vol.

7) BARBIER (A.-A.), *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes,* Paris, Daffis, 1872, 4 vol. [3e éd.].

8) BARR (M. M. H.) et SPEAR (F. A.), *Quarante ans d'études voltairiennes,* Paris, Colin, 1971.

9) BESONGE (N.), *Estat de la France,* Paris, E. Loyer, 1663.

10) *Bibliographie universelle ancienne et moderne...,* Paris, L. G. Michaud, 1826..., t. 30.

11) *Bibliothèque des Mémoires relatifs à l'Histoire de France pendant le dix-huitième siècle [...]* par M. Fr. BARRIÈRE, Paris, F. Didot frères, 1846-1866, 28 vol. ; t. XVII.

12) *Bibliothèque d'un homme de goût... ;* voir : Dom L.-M. CHAUDON.

— *Bibliothèque orientale...,* cf. HERBELOT de MOLAINVILLE.

12 bis) *Biographie des Lieutenants généraux [...] de la Police en France,* Paris, chez l'auteur-éditeur, 1829, par M. B. Saint-Edme.

13) BOUILLET (M.-N.), *Dictionnaire universel des Lettres et des arts,* Paris, 1871, 12e éd.

14) BRUNET (G.), *Imprimeurs imaginaires et libraires supposés. Etude bibliographique...,* Paris, Tross, 1866.

15) BRUNOT (F.), *Histoire de la Langue Française des Origines à 1900,* Paris, 1930, t. VI.

16) BUISSON (F.), *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire,* Paris, Hachette, 1882, 3 vol.

17) BURTIN et LAVOCAT, *Bibliothèque annuelle et universelle, contenant un catalogue de tous les livres qui ont été imprimés en Europe pendant les années 1748, 1749, 1750,* Paris, P. G. Le Mercier, 1751-1757, 4 vol. [B.N. Z 22.545-48].

— *Bibliothèque annuelle... (Supplément à l'année 1748),* Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1749 [ne recense que les livres autorisés, cf. ESTIVALS, *Statistique...,* p. 166-167].

18) *Cambridge Bibliography of English Literature* (The), Cambridge, at the University Press, 1940.

19) *Catalogue chronologique des libraires et imprimeurs de Paris, depuis l'an 1470 [...], jusqu'à présent,* Paris, Lottin de St Germain, 1789 [B.N. Rés. C. 329 bis, Usuels].

20) *Catalogue de l'Histoire de France,* Paris, F. Didot, 1895.

21) *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal,* Paris, Plon, 1899, t. VIII (Pères de la Doctrine) ; t. IX (Fr. Génard).

22) *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Paris*, Paris, Plon, 1918.

23) CHAUDON (Abbé L.-M.), *Bibliothèque d'un homme de goût, ou Avis sur le choix des meilleurs livres écrits en notre langue...*, par L. M. D. V. Bibliothécaire de Mgr le Duc de XX, Avignon, J. Bléey et chez A. Aubanel, 1772, 2 vol.

— *Nouveau Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talens...*, Caen, Le Ruy, 1779, 6 vol. [ne comporte pas d'article *Diderot* ni de mention relative au *Code de la nature*].

— *Nouveau Dictionnaire historique...*, Caen, Le Roy, 1786, 6 vol., [6e éd.], [t. III, article *Diderot*].

— *Nouveau Dictionnaire historique portatif...* ; voir : n° 82, *infra*.

24) CIORANESCU (A.), *Bibliographie de la Littérature Française du Dix-huitième siècle*, Paris, C.N.R.S., 1969, 3 vol.

25) CLOUARD (H.), *Histoire de la littérature française du Symbolisme à nos jours*, Paris, A. Michel, 1947-1949, 2 vol.

26) *Code de Louis, ou Nouveau recueil...*, Grenoble, Giroud, 1754, 2 vol.

27) CORDIE (Carlo), *Avviamento allo studio della lingua e della litteratura francese*, Milano, Marzorati, 1955.

28) *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister...*, Paris, 1877-82, 16 vol, [éd. par M. Tourneux].

29) Collectif, *Crimes et Criminalité en France sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Colin, 1971.

30) DALE (A.), *A bibliography of French Labor...*, New York, A.M. Kelley, 1969, p. 235-36, Rappoport (Ch.).

31) DAUZAT (A.), *Dictionnaire des noms de famille et prénoms de France*, Paris, Larousse, 1951 (3e édition).

32) DEBURE (G.-F.), *Bibliographie instructive ou Table des livres rares et singuliers, tome dixième contenant une table...*, Paris, Gogué, Née, 1782 [autre édition, Paris, Debure, 1763].

33) DELATTRE (le P.), *Les établissements des Jésuites en France, depuis quatre siècles*, Enghien-Wetteren, Meester frères, 1949-1957, 4 vol. + 1 vol. de tables.

34) DEPEUX (G.), *La Société Française, 1789-1960*, Paris, Colin, collection U, 1965 (2e édition).

35) *Dictionnaire de Biographie du mouvement ouvrier*, publié sous la direction de J. Maitron, Paris, éditions Ouvrières, 1965.

36) *Dictionnaire des biographies*, sous la direction de P. Grimal, Paris, P.U.F., 1958.

37) *Dictionnaire des Lettres Françaises*, sous la direction de Mgr Grente, Paris, Fayard : XVIIe siècle, 1954, 1 vol. ; XVIIIe siècle, 1960, 2 vol. [A-K], [L-Z].

38) *Dictionnaire des Oeuvres*, Paris, Laffont, Bompiani, 1952.

39) *Dictionnaire généalogique, héraldique, chronologique et historique...*, par M. D. L. C. D. B., Paris, Duchesne, 1757.

40) *Economie et Population*, sous la direction d'A. Sauvy, Paris, P.U.F., 1956.

40 bis) EYMERY (A.), *Dictionnaire des Girouettes...*, Paris, 1815.

41) *Enciclopédia Italiana*, Roma, 1950.

42) *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, London, [etc.], W. Benton, 1964.

43) *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encycl. Univers. S.A., 1968.

44) *Encyclopédie de la Pléiade*, publiée sous la direction de R. Queneau, *Histoire des Littératures*, t. I-III, Paris, Gallimard, 1955-1958.

45) *Etat (l') de la France, où l'on voit tous les princes [...], le tout enrichi d'un grand nombre de Figures...*, Paris, J. Guignard, 1683, 2 vol.

46) *Etat (l') de la France, contenant les Princes, le Clergé...*, Paris, Th. Le Gras, 1722, 5 vol.

Etat (l') de la France contenant les Princes, le Clergé..., Paris, de Heuqueville le père, 1736, 5 vol. Cf. M. BESONGNE : Documentation générale.

47) FREY (M.), *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)*, Paris, P.U.F., 1925.

48) *Galerie de l'ancienne cour ou Mémoires anecdotes pour servir à l'histoire des règnes de Louis XIV et de Louis XV*, s. l., 1786, 3 vol.

49) GERSAINT (E.F.), *Catalogue raisonné des différents effets curieux et rares contenus dans le cabinet de feu M. le chevalier de la Roque*, Paris, Barrois, 1745.

50) GIRARD (abbé G.-P.), *Synonymes français...*, Rouen, Vve P. Dumesnil, 1736, 2 vol.

51) GOUJET (abbé G.-P.), *Bibliothèque françoise ou histoire de la littérature françoise*, Paris, P. J. Marielle, 1740-1756, 18 vol.

52) *Grand Armorial...*, Paris, 1948.
53) *Grande dizionario enciclopedico*, Torino, 1962.
54) GRANDIN (A.), *Bibliographie générale des Sciences juridiques, politiques, économiques et sociales de 1800 à 1926*, Paris, Libr. du recueil Sirey, 1926 ; t. II, Rappoport (Ch.).
55) GRIMAL (P.), *Dictionnaire de la mythologie grecque et latine*, Paris, P.U.F., 1951.
56) HAVENS (G.R.) et BOND (D.F.), *A critical bibliography of French Literature. The Eighteenth Century*, Syracus University Press, 1951.
57) HEADICAR (B.M.), FULLER (C.), *A London bibliography of the social Sciences...*, London, 1931, 3 vol. ; t. III, Rappoport (Ch.).
58) HERBELOT de MOLAINVILLE (B. d'), *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient [...] par M. d'Herbelot*, Paris, par la Compagnie des Libraires, 1967, 1 vol.
59) *Histoire de la Littérature Française*, sous la direction de J. Roger, Paris, Colin, 1970 : t. 2.
60) *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondée par A. Fliche et V. Martin, Paris, Bloud et Gay, t. 21, 1952.
61) *Histoire des idées politiques*, sous la direction de J. Touchard, Paris, P.U.F., 1962, 2 vol., coll. Thémis.
62) *Histoire du Livre et de l'Imprimerie en Belgique des origines à nos jours*. Le Musée du Livre, Bruxelles, 1925-26 coll. des publications du Musée du Livre.
63) *Histoire générale de la presse française*, p. sous la direction de Cl. Bellanger, J. Godechot, P. Guiral et F. Terrou, L. Trénard, etc..., Paris, P.U.F., 1969-1972, 3 vol. [t. I, des *Origines à 1814*].
64) *Indicateur du grand Armorial de d'Hozier*, Paris, 1866.
65) JAL (A.), *Dictionnaire critique de biographie*, Paris, Plon, 1867.
66) *Journal historique, ou Fastes du regne de Louis XV, surnommé le Bien-Aimé*, Paris, Prault, Saillant, 1766, 2 tomes en 1 vol.
67) JOURNET (R.), PETIT (J.), ROBERT (G.), *Mots et dictionnaires*, Annales littér. de l'Université de Besançon, Paris, Belles-Lettres, 1966...
68) KLAPP (Otto), *Bibliographie der Fransösichen Literaturwissenschaft*, Francfurt am Main, V. Klostermann, 1960..., 10 vol.
69) KOLARZ (W.), *Books on Communismus...*, London, Ampersand Ltd., 1963 [couvre 1945-1963].
70) LACROIX (P.), *Bibliographie moliéresque*, Paris, 1875.
71) LE GENDRE (L.), *Mœurs et coutumes des Français dans les différens tems de la Monarchie*, Paris, Collombat, 1712.
72) *Littérature Française*, coll. dirigée p. Cl. Pichois, Paris, Arthaud, 1970 et *sq.*, t. 5-8.
73) LORENZ (O.), *Catalogue Général de la Librairie française*, Paris, Jordell, 1922.
74) LOUNDUNT (E.), *Tables des « Mémoires secrets »*, Bruxelles, 1866 [B.N. Z 16.868].
75) MANDROU (R.), *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles...*, Paris, P.U.F., 1967, coll. Nouvelle Clio.
76) MARION (M.), *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard, 1969 [1re éd. 1923].
77) MESSAC (R.), *Esquisse d'une chronobibliographie des utopies...*, Lausanne, Club Futopia, 1962.
78) *Meyers Konversationslexikon*, 6e éd., Leipzig, 1906, t. 14 [art. *Morelly*].
79) MORTET (Ch.), *Le Format des livres...*, Paris, Champion, 1925.
80) NIGAY (G.), *Les inventaires, répertoires et catalogues de périodiques*, « Revue historique », (Paris), janv.-mars 1968, p. 122 et *sq.*
81) *Nouveau dictionnaire d'économie politique*, sous la direction de L. Say, Paris, Guillaumin, 1892, 2 vol.
82) *Nouveau dictionnaire historique-portatif ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par les talens [...], par une Société de Gens de Lettres*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1766, 4 vol. [pas d'art *Diderot*].
83) [ARTIGNY (abbé A. GACHET d')], *Nouveaux Mémoires d'Histoire, de critique et de littérature...*, par M. l'abbé d'Artigny, Paris, Debure l'aîné, 7 vol. 1749-1756.
84) *Nouvelle bibliothèque d'un homme de goût...*, Paris, 1777, 4 vol. [par l'abbé de la Porte].
85) *Nouvelle biographie générale...*, sous la direction d'Hoeffer, Paris, Didot, 1857-1866, t. 36.
86) *Oxford (the) Companion to french literature*, Oxford, Clarendon press, 1959.

87) PALAU Y DULCET (A.), *Manual del Librero Hispanoamericano...*, Barcelone, 1954, 2e éd.

88) *Patrologie Grecque...*, Montrouge, 1857-1866, 161, vol., [éd. Mingne].

89) *Patrologie Latine...*, [éd. Migne], 217 vol.

90) *Peintres (les) Français du XVIIIe siècle...*, sous la direction de L. Dimier, Paris et Bruxelles, G. van Oest, 1928 : t. I et II.

91) PIHAN (A.-P.), *Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe, du persan ou du turc*, Paris, Imprimerie Impériale, 1866.

92) QUERARD (J.-M.), *La France Littéraire ou Dictionnaire bibliographique...*, Paris, F. Didot, 1827..., 12 vol.

93) *Les Supercheries littéraires dévoilées...*, Paris, P. Daffis, 1870, 3 vol. ; [1re public. de 1845 à 1853].

94) *Supplément aux Supercheries* [...] par G. Brunet, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964. — cf. *Tables* du t. XI de *La France Littéraire... : Les Ecrivains pseudonymes...*

95) [abbé Aug.-S. IRAILH] *Querelles (les) Littéraires, ou Mémoires pour servir à l'histoire des Révolutions de la République des Lettres depuis Homère jusqu'à nos jours*, Paris, Durand, 1751, t. III.

96) RANCOEUR (R.), *Bibliographie de Littérature Française du Moyen Age à nos jours*, Paris, A. Colin, 1966...

97) *Bibliographie Littéraire*, Paris, Colin, 1953-1965.

98) Collectif *Recherche (la) historique en France de 1940 à 1965*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1965.

99) *Répertoire chronologique des littératures modernes*, (sous la direction de P. Van Thieghem), Paris, Droz, 1935.

100) SIMON (M.) et BENOIT (A.), *Le Judaïsme et le Christianisme antique...*, Paris, P.U.F., coll. Nelle Clio, 1968.

101) SIMON (M.), *Les premiers chrétiens*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1952.

102) TEXIER (Ed.), *Histoire des journaux, biographie des journalistes*, Paris Pagnerre, s.d. [1850 ?].

103) THIEME (U.), BECKER (F.), *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig, W. Engelmann, 1907 (t. I), 1908 (t. II).

104) UTZ (A.), *Bibliographie der Sozialethik...*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1968 [pour les années 1961-1967].

105) VAPEREAU (G.), *Dictionnaire universel des Littératures, contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers...*, 4e édition, Paris, Hachette, 1870, 1 vol. ; 6e édition, Paris, Hachette, 1893, 1 vol.

106) [MOUFFLE D'ANGERVILLE], *Vie privée de Louis XV, ou principaux événemens...*, J.P. Lyton, Londres [Berne], 1781, 4 vol.

107) VERSINS (P.), *Encyclopédie de l'Utopie, de la Science-Fiction et des Voyages extraordinaires*, Lausanne, L'âge d'homme, 1972.

108) VILLEMAIN (A.-F.), *Tableau de la Littérature au XVIIIe siècle*, Paris, Didier, 1852, 4 vol.

109) *Voyageur (le) François, par l'abbé DELAPORTE*, Paris, Cellot, 1769, t. II, (Perse) ; t. III (Inde) ; t. V (Chine) ; t. X (Mexique) ; t. XII (Pérou).

★

REVUES DU XVIIIe SIÈCLE

110) *Almanach royal*, Paris, Le Breton, 1756.

111) *Annales de la Religion*, 1796, t. III.

112) [FRERON (E.)], *Année (l') Littéraire*, Paris, 1754..., t. II, t. V, t. X, t. XIII ; t. XLV.

113) *Bibliothèque des Sciences et des Beaux-Arts*, La Haye [et] Paris, Duchesne, 1754.

114) *Bibliothèque impartiale*, Leyde, [1750-1755] ; vol. VIII, p. 401-415 ; IX, 2e partie, p. 195-6.

115) *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des Scavans de l'Europe*, Amsterdam, Wetstein, 1752-1753.

116) *Bigarrure (la) ou Gazette galante...*, La Haye, P. Gosse junior, t. VIII, 1751 ; t. IX, 1752 ; [changement de titre en 1753].

117) *Nouvelle (la) Bigarrure*, t. X ; [changement de titre en juin 1754].

118) *Nouvelliste (le) Oeconomique et Littéraire ou Choix de ce qui se trouve de plus curieux* [etc.].

119) [Clément de Genève], *Cinq (les) Années Littéraires...*, Berlin, 1755, 2 vol.

120) *Décade (la) philosophique,* années 1796-1797.
121) *France Littéraire... (La),* Paris, Duchesne, 1755, 1756, 1757, 1758, 1759.
122) *Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften un der Historie überhaupt,* (Hamburg), par le Dr Werenberg ; avril 1753, p. 252-256.
123) *Journal de Paris,* 1782, 1787, 1797, 1798-1799.
124) *Journal des Sçavans,* janvier 1724 (Du Marsais) ; mars 1744 (c. r. de l'*Essai sur l'Esprit...) ; mai 1744 (souscription pour l'Histoire de l'Allemagne* du P. BARRE) ; juin 1744 (c.r. des *Loix naturelles de CUMBERLAND) ; août 1746* (c.r. des *Beaus-Arts* de l'abbé BATTEUX).
125) *Journal de Verdun,* janvier 1723, avril 1731 (Du Marsais) ; février 1742 ; octobre 1742 ; mai 1747 ; septembre 1747 (Cal. de Rohan-Soubise) ; juin 1743 ; décembre 1743 ; janvier 1744 (extrait de l'*Essai sur l'Esprit...*).
126) *Jugemens sur quelques ouvrages nouveaux,* Avignon, Girou, 1744-1746, vol. XI, 1746, Rigoley de Juvigny : *Lettre de M. R. de J. avocat à Paris, sur l'éducation, à l'Auteur des jugemens.*
127) [E. FRERON] *Lettres sur quelques écrits...,* Paris, Duchesne, t. X, 1753 ; t. XII, t. XIII.
128) *Mémoires de Trévoux,* mai 1723 (Du Marsais) ; juin 1748, p. 1334 (c. r. d'Otter, *Voyage en Turquie...*).
129) *Mentor (le) moderne, ou discours sur les mœurs du siècle ; traduits de l'anglois du Guardian de Mrs Addison, Steele et autres Auteurs du Spectateur,* La Haye, chez les frères Vaillant et N. Prévost, 1723, 3 vol.
130) *Mercure de France,* janvier 1736 *(Lettres en réponse à celle d'un principal...) ;* décembre 1741 (Py-Poulain Delaunay) ; juin 1742 *(Lettre sur l'abus des thèmes) ;* novembre 1742 (réponse à la *Lettre sur l'abus...*) ; juin 1743 *(Lettre de M. D. à M. L...) ;* octobre 1744 (Du Marsais).
131) *Nachrichten von merkwürdigen Büchern,* par BAUMGARTEN ; vol. 3, p. 517-520.
132) *Neue Theologische Bibliotek,* par KRAFFT ; vol. 9, n° 1, p. 851.
Nouvelle (la) Bigarrure..., cf. *Bigarrure (la)...*
Nouvelliste (le) Oeconomique..., voir *Bigarrure (la)...*
133) [l'abbé J. de la Porte], *Observations sur la littérature moderne,* La Haye (Paris), 1749-1752, 9 vol.
134) *Observations sur les écrits modernes,* Paris, Chaubert, 1743, t. XXXIII, 18 mai 1743 [c. r. de l'*Essai sur l'Esprit...].*
135) *Philosophische Bibliotek,* vol. 5, n° 3.

*

REVUES DU XIXe SIÈCLE

136) *Ami (l') de la Religion et du Roi,* t. 15 ; t. 59 ; t. 104 ; t. 106 (1818-1850).
137) *Journal des Débats,* année 1849.
138) *Journal des Sçavants,* octobre 1866, p. 609-624, c. r. du livre de BEAUSSIRE *(Antécédents de l'hégélianisme...),* par Ad. FRANCK.
139) *Magasin Encyclopédique,* 1805, t. IV, p. 5-26 (A.-A. BARBIER).
140) *Mémorial (le) Catholique,* t. I, II, III, IV ; mai 1824-1825.
141) *Revue des deux Mondes,* 1836 (L. REYBAUD) ; 1872 (E. de LAVELEYE) ; 1876 (E. de LAVELEYE) ; 1876-1877 (A. LEROY-BEAULIEU) ; 1876-1880 (P. JANET).
142) *Revue Indépendante,* 1er novembre 1841 (P. LEROUX) ; 1er décembre 1841 (G. SAND) ; (article *Du Communisme).*
143) *Zukunft, sozialistische Revue,* (Berlin), t. I, oct. 1877, p. 485-495 (B. LIMANOWSKI).

•

REVUES DU XXe SIÈCLE

144) *Ailleurs,* (Lausanne), n° 0, oct. 1963, (P. VERSINS) ; n° 1, fév. 1964 (P. VERSINS) ; n° 2, juin 1964 (P. VERSINS) ; n° 3, oct. 1964 (P. VERSINS). [nouvelle adresse : éd. l'Age d'Homme, Lausanne].
145) *Annales,* mars 1935, p. 220, c. r. des *Origines...* de D. MORNET ; 1952 (p. 172-196 ; 293-302, M. GIRAUD) ; sept.-oct. 1964 (p. 887 et *sq.,* D. ROCHE) ; 1968 (J.-Cl.

PERROT) ; 1969 (L. GOLDMAN, D. RICHET) ; 1971 (G. DAGRON, L. MARTIN, B. BACZKO) ; 1973 (G. CHAUSSINAND-NOGARET, B. BACKZO).

146) *Annales Historiques de la Révolution Française,* (Paris), 1934 (c. r. des *Origines...* de D. MORNET) ; 1958 (R. COE, J. DAUTRY, H. SAITTA) ; 1960 (J. GODECHOT) ; 1962 (La Société fr. d'après la Corr. de Rousseau) ; 1964 (c. r. des *Origines de la démocratie totalitaire) ;* 1966 (La pensée socialiste devant la Rév. Fr.) ; 1967 (H. GRANGE).

147) *Annales J.-J. Rousseau,* X (A. SCHINZ) ; XI (c. r. de *La Religion de R.) ;* XVII (K.-R. GALLAS) ; XXXII (R. DERATHE) ; XXXV (Rousseau et l'*Esprit des Lois).*

148) *Australian Journal of French Studies,* 1964, n° 2 (R. COE).

149) *Bibliothèque de l'Ecole des Chartres,* (Paris), t. 126, juill.-déc. 1968 (J. CAVIGNAC).

150) *British Journal of Educationnal Studies,* 1957, n° 2 (R. COE).

151) *Bulletin de l'Association G. Budé,* (Paris), n° 2 juin 1969, p. 261 et *sq.* (M. LETESSIER, sur Mme de Genlis).

152) *Cahiers de Lexicologie,* Paris, Didier-Larousse, n° 13, 1968 II ; n° 14, 1969 I.

153) *Cahiers internationaux de Sociologie,* 1966.

154) *Cahiers Vilfredo Pareto,* revue européenne d'hist. des sciences soc., (Genève), vol II, 1967 (F. VENTURI).

155) *Diderot Studies,* (Genève), III, 1961 ; VI (c. r. de L. G. CROCKER par P. VERNIERE) ; X ; XI (D. FUNT).

156) *Dix-huitième Siècle,* (Paris), n° 1, 1969 (Cl. MIQUET, L. TRENARD, L. MONEV, R. GODENNE, U. RICKEN, J. SGARD, P. CASINI) ; n° 2, 1970 (N. DUFOURCQ, G. BESSE) ; n° 3, 1971 (R. DEMORIS, N. BROC, G. GAYOT).

157) *Etudes Sociales (Les),* n° 79-80, janv.-juin *1969.*

158) *Europe,* (Paris), mai-juin 1959 (*Voltaire*) ; nov.-déc. 1961 *(Rousseau) ;* janv. 1970 (*Erasme*).

159) *French Studies,* (Oxford), 1952, p. 148-152 (R. A. LEIGH) ; 1957, n° 2 (R. COE) ; 1969 p. 23 et *sq.* (J. LOUGH).

(160) *Histoire des Entreprises,* Paris, S.E.V.P.E.N., n° 1, mai 1958.

161) *Information (l') Littéraire,* (Paris), 1952, n° 2 (R. POMEAU) ; 1953, n° 5 (J.-J. BRIDENNE) ; 1959, n° 2 (J. EHRARD).

161bis) *Journal of the History of Ideas,* (New York), vol. IX, June 1948, n° 3, p. 259-302 (« The Evolution of the Socialist Vocabulary », by A. T. BESTOR, Jr.)

162) *Lettres (les) Nouvelles,* (Paris), oct.-nov. 1965 (H. A. MURENA ; H. ROSENBERG) ; mai-juin 1967 (N. O. BROWN) ; sept.-oct. 1970 (C. KORONEOS ; J.-L. BORGES).

163) *Modern Language Notes,* déc. *1969 (Essai sur l'origine des langues).*

164) *Mouvement (le) Social,* n° 48, juil.-sept. 1964, [sur Ch. Fourier].

165) *Nouvel (le) Observateur,* juin-juil. 1972, n° spécial sur l'Ecologie (G. LAPOUGE).

166) *Pensée (la),* n° 65, 1956 (J. DAUTRY) ; n° 66, 1956 (Colloque sur l'*Origine de la Famille) ;* n° 69, 1956 (J. KICZYNSKI) ; n° 128, 1966 (V. M. DALINE) ; n° 142, 1968 (J. BRUHAT) ; n° 148, 1969 (O. CHVIDKOV).

167) *Promesse, pratiques : textes, lectures,* (Paris), n° 33, automne 1972 (J. CHATAIN).

168) *Recherches et débats,* (Paris), n° 49 (G. COUVREUR) ; n° 63 (J.-L. MONNERON) ; n° 64 (D. JULIA) ; n° 71 (B. PLONGERON).

169) *Revue Analytique de la Littérature Française,* n° 1, 2-3 (M. REGALDO).

170) *Revue de Littérature Comparée,* (Paris) ; 1936 (F. BALDENSPERGER) ; 1956 (J. VOISINE ; B. MUNTEANO).

171) *Revue de l'Université de Bruxelles,* (Bruxelles), n° 2-3, 1972 *(L'idéologie des lumières ;* A. ROBINET).

172) *Revue (la) de Marseille,* (Marseille), n° 88, 1972.

173) *Revue de Métaphysique et de Morale,* (Paris), n° 3, 1963 (J. L. ARANGUREN) ; n° 3, 1964 (J. WAHL).

174) *Revue des deux Mondes,* (Paris), 1942 (J. BERTAUT).

175) *Revue des Sciences Humaines,* (Paris), 1951 (A. ADAM, c.-r. de G. CHINARD ; G. LEWIS) ; 1954 (J.-J. BRIDENNE) ; 1955 (G. SNYDERS) ; 1958-1959 (J. PROUST) ; 1964 (M. LAUNAY) ; 1966 (M.-R. de LABRIOLLE).

175 bis) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* (Paris), 1977, n° 1 [n° spécial : Fénelon].

176) *Revue d'Esthétique,* n° 3-4, 1970 (L. N. STOLOVITCH).

177) *Revue de Synthèse,* (Paris), 1967, n° 47-48 (c. r. du livre de J. BOURDE, *Agro-*

nomie et agronomes en Fr. au XVIIIe siècle) ; 1969, n° 53-54 (c. r. du livre de M. ANDERSON, *L'Europe au XVIIIe siècle)*.

178) *Revue d'Histoire des doctrines économiques et sociales,* (Paris), 1909 (Ch. GRÜNBERG).

179) *Revue d'histoire économique et sociale,* (Paris), 1952 (B. HEPNER ; A. SAUVY sur CANTILLON ; c. r. du livre de J. VIDALENC, *La petite métallurgie rurale* ; J. HALPERIN) — 1963 (V. PARETO, G. DUVEAU, M. VOVELLE ; c. r. d'ouvrages relatifs à Babeuf).

180) *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* (Paris), 1912 (P.-M. MASSON) ; 1913 (F. BALDENSPERGER) ; 1934 (E.R. BRIGGS) ; 1938 (V. GIRAUD) ; 1939 (M.-J. LABOULLE) ; 1957 (R. COE) ; 1962 (W. KRAUSS) ; 1963 (M. DUCHET) ; 1965 (R. OSMONT) ; 1966 (M. DUCHET) ; (J. DAGEN) ; 1968 (J. DECOTTIGNIES, c. r. de livre d'A. LABORDE sur Mme de Genlis) ; 1969 (P.-E. LEVAYER) ; 1971 (J. PROUST, c. r. du *Manuel d'Histoire Littéraire)*.

181) *Revue du XVIIIe siècle,* juillet-septembre 1914, p. 275 et *sq.* Capitaine HERLAUT.

182) *Revue historique,* (Paris), 1935 (c. r. des *Origines*... de D. MORNET) ; 1960 (M. LAMBERT, P. CHAUNU) ; 1966 (colloque franco-soviétique, p. 580-81) ; 1968 (M. MORINEAU, l'agriculture au XVIIIe siècle) ; 1969 (Du PAQUIER ; L. TRENARD).

183) *Revue internationale de Philosophie,* 15 octobre 1938 (E. BREHIER : Rousseau-Malebranche) ; 1975, n° 113, p. 332 et *sq.* (P.-F. MOREAU : *Code de la Nature)*.

184) *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* (Milano), 1955, p. 265-274 (P. BARBI).

185) *Romance Notes,* (Chanel Hill ; University of North California), vol. XI, n° 1, 1969, p. 89-94 (R.S. TATE).

186) *Société des Sciences et des Arts de Vitry-le-François,* (Vitry-le-François), XXI (notes d'E. JOVY) ; XXII (C. CILARDONI) ; XXIII (L. MOUGIN, sites disparus de Vitry) ; XXVII, XXIX (L. MOULÉ, sources ms. de l'histoire de Vitry) ; XXX, XXXI, XXXIII (l'Hôpital de Vitry) ; XXXI (E. JOVY, sur GUINGUENE).

187) *Société historique et archéologique de Saverne,* (Saverne), 1957 (A. WOLLBRET).

188) *Studies on Voltaire...,* XIII (P.D. JIMACK) ; XVII (R. SIMON) ; XIX (Th. MORRIS) ; XXVI (W. KRAUSS, Ch. RHIS) ; XXVII (S. STELLING-MICHAUD) ; XXXVIII (O.R. TAYLOR) ; LVIII (. VERCRUYSSE, A.J. WEITZMAN, WATTS) ; LXVI (K.-S. WILKINS) ; LXXXVIII (E. GUITTON).

189) *Studi Francesi,* (Torino), janvier-avril 1958 (compte rendu de l'article de R. COE, *R.H.L.F.,* « A la recherche de Morelly ») ; n° 9, 1965, p. 556 (compte rendu de l'édition est-allemande du *Code,* éd. par R. COE) ; n° 60, 1976, p. 480 et *sq.* (A. MAFFEY).

190) *Temps (les) modernes,* (Paris), 1950 (p. 384-387, c. r. des *Origines*... de J.L. TALMON ; p. 561-571, Rapport du IXe Congrès international des Sciences Historiques) ; 1955, nos 112-113 (n° spécial sur la Gauche).

191) *Utopie, sociologie de l'urbain,* (Paris), nos 1 à 3 ; de mai 1967 à mai 1969 [éd. Anthropos].

192) *Vie (la) Wallonne,* n° 305, 1964 (G. de FROIDECOURT).

193) *XVIIe Siècle,* (Paris), 1959 (nos 58-59, R. DUMONT) ; 1968 (n° 78, L. TATARKIEWICZ).

★

OEUVRES, OUVRAGES, ÉTUDES, ARTICLES (CLASSÉS PAR AUTEURS) ; RECUEILS COLLECTIFS (CLASSÉS PAR TITRES).

194) ABBADIE (J.), *L'art de se connoître soi-même ou la recherche des sources de la morale,* Lyon, Anisson et posuel, 1701 (2e édition).

195) *Abbé (L') Prévost,* Actes du colloque de décembre 1963, publication de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, n° 50, éd. Ophrys, 1965.

196) ADAM (A.), *Morelly, « Code de la nature... »,* « Revue des Sciences Humaines », Paris, 1951, p. 369-371. — Cf. *Documentation générale.*

197) *Le mouvement philosophique, dans la première moitié du XVIIIe siècle,* Paris, S.E.D.F.S., 1967.

198) ADVIELLE (V.), *Histoire de Babeuf et du Babouvisme, d'après de nombreux documents inédits,* Paris, chez l'auteur, 1884, 2 vol.

199) ALBOUY (P.), *La création mythologique chez Victor Hugo,* Paris, Corti, 1963.

200) ALEMBERT (J. le ROND dit d'), *Histoire des membres de l'Académie Fran-*

çaise morts depuis 1700, jusqu'en 1771..., Amsterdam et se trouve à Paris chez Moutard, 1787, t. V.

201) ALTER (J.V.), *Les origines de la satire bourgeoise en France* ; t. II : *L'esprit antibourgeois sous l'Ancien Régime. Littérature et tensions sociales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, Genève, Droz, 1970.

(202) ANDERSON (M.), *L'Europe au XVIII[e] siècle (1713-1783)*, Paris, Sirey, 1968.

203) ANDRÉ (Y.), *Oeuvres*, Paris, Ganeau, 1770, 5 vol.

204) ANDREAS (B.), *Le manifeste communiste de Marx et Engels : Histoire et Bibliographie (1848-1918)*, Milan, Feltrinelli, 1963.

205) ARANGUREN (J.-L.), *La morale de Gracian*, « Revue de Métaphysique et de Morale », (Paris), n° 3, juillet-septembre, 1963, p. 281-301.

206) ARGENSON (Marc-René de Voyer d') [préfet d'Empire], *Discours et Opinions*, Paris, au bureau de la Revue générale biographique et nécrologique, 1846, 2 vol.

207) ARGENSON (R.-L. marquis d'), *Journal et mémoires du marquis d'Argenson*, Paris, Société d'Histoire de France, 1859-1867, 9 vol. [p. p. E. Rathery].

208) *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1765 [dès 1742 (avril), des copies circulent].

209) *Les loisirs d'un Ministre d'Etat ou Essais dans le goût de ceux de Montaigne*, composés en 1736..., Amsterdam, 1787.

ARMAND (F.), cf. FOURNIER (Ch.).

210) ARDNT (E.-M.), *Grundgesetz der Natur von Diderot nebst einer Zugabe von E.-M. Ardnt*, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1846.

ARTIGNY (abbé d'), cf. [ARTIGNY] *Nouveaux mémoires...*, Documentation générale.

211) ATKINSON (G.), *Les relations de voyage du XVII[e] siècle et l'évolution des idées...*, Paris, Champion, 1924.

212) AUDOUIN (X.), *Histoire de l'administration de la Guerre*, Paris, Didot l'aîné, 1811, 2 vol.

213) *Avis pour la conduite d'un jeune homme, par M. le M. Dxxxxx*, à Vitri, chez J.-Fr. Jobart, libraire sur la place vis-à-vis de l'église de Notre-Dame [B.N. RZ 3.444].

214) AYRAULT (R.), *La Genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, 1961-1970, 3 vol.

215) BABEUF (G.), *Journal de la Liberté de la presse, n[os] 1-22*, rééd. Paris. EDHIS, 1966, 2 vol. [le t. I, contient les 22 n[os] du *Journal*... et le *Tribun*... n[os] 23 à 32 ; t. II n[os] 34-43 du *Tribun*... (5 floréal, an IV)], réimpression Paris, EDHIS, 1966.

216) *Le Scrutateur des décrets et le rédacteur des Cahiers de la Seconde Législation...*, 1791, réimpression Paris, Edhis, 1966.

217) *Journal de la Confédération* (n° 1), appel au Peuple — 1790 — Paris, Edhis, 1790.

218) *Correspondance de Babeuf avec l'Académie d'Arras, 1785-1788...*, Paris, P.U.F., 1961, sous la direction de M. REINHARD, [Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, série « Textes », n° 1].

Cf. DALINE ; SAITTA ; SOBOUL ;...

BACON (Fr.), cf. *Oeuvres Philosophiques*...

219) BACZKO (B.), *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich, Europa-Verlag, 1970.

220) *Lumières et Utopie. Problèmes de recherches*, « Annales », (Paris), n° 2, mars-avril 1971, p. 355-386.

221) *Les Discours et messages de Dom Deschamps*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 5, 1973, p. 250-270.

221 bis) *L'énigme des Lumières*, « Annales », (Paris), n° 6, nov.-déc. 1973.

222) [B. BACZKO et F. VENTURI éd.] *Dom Deschamps, Le mot de l'énigme métaphysique et morale [...] par demandes et réponses*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n[os] 4 et 5, 1972-1973.

223) BAGGE (D.), *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, P.U.F., 1952.

224) BAKOUNINE (M.), *La liberté, choix de textes*, Présentation et notes de Fr. MUNOZ, Paris, J.-J. Pauvert, 1965, coll. Libertés n° 22.

225) BALDENSPERGER (F.), *Klopstock et les émigrés français à Hambourg*, « R.H.L.F. » (Paris), 1913, p. 1-23.

226) *L'arrière-plan espagnol des « Maximes » de la Rochefoucauld*, « Rev. de Litt. Comp. », (Paris), 1936, p. 45-62.

227) [BALZAC (J.-L. Guez de)], *Le Prince de Balzac revu et corrigé...*, Paris, Le Gras, 1660 [1[re] éd. 1631].

228) BARBI (P.), *Morelly e il « Codice della natura »*, « Rivista di Filosofia neoscolastica », (Milano), fascicule 3, mai-juin 1955, p. 265-274.

229) BARBIER (A.-A.), *Examen de plusieurs assertions hasardées par J.-F. La Harpe...* « Magasin Encyclopédique », 1805, p. 5-26.

230) *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes,* Paris, Daffis, 1812, 3e éd. [1re éd. 1806, 2 vol.].

231) BARBIER (Ed. J.-Fr.), *Chronique de la Régence et du règne de Louis XV (1718-1763), ou Journal de Barbier...,* Paris, Charpentier, 1857-1858, 8 vol.

232) BARRUEL (A.), *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques,* Paris, Méquignon, 1812, 4 vol. [5è éd.] [1re éd. 1781. 1 vol.].

233) BASILE (Saint), *Homélies sur la richesse,* Paris, 1935, [éd. par Y. Courtonne].

234) BATAILLE (G.), *La part maudite, précédé de la « Notion de dépense »,* introduction de J. Piel, Paris, édition de Minuit, 1967, collection Points.

BATAILLON (M.), et SAINT-LU (A.), cf. *Las Casas...*

235) BATTEUX (abbé Ch.), *Les Beaux-arts réduits à un seul principe,* Paris, Durand, 1746.

236) BAUDIN (L.), *L'empire socialiste des Incas,* Paris, Institut d'ethnologie, 1928.

237) *Les Incas du Pérou,* Paris, librairie de Médicis, 1942.

238) *La vie quotidienne au temps des Incas,* Paris, Hachette, 1955.

239) BEAUSSIRE (E.), *Notice sur un manuscrit inédit de la Bibliothèque de Poitiers et sur son auteur le Bénédiction Dom Deschamps,* Poitiers, Dupré, 1864.

240) *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIIIe siècle,* Paris, Garnier-Baillère, 1865.

241) BEGUIN (A.), *L'âme romantique et le rêve,* Paris, Corti, 1967.

242) BELAVAL (Y.), *Les philosophes du XVIIIe siècle devant la nature,* « XVIIIe siècle », (Paris), nos 54-55, 19862.

243) BENOT (Y.), *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme,* Paris, Maspéro, 1970. — Cf. Diderot, *Textes politiques.*

244) BERNARD (A.), *Le Sermon au XVIIIe siècle...,* Paris, Fontemoing, 1901.

245) BERTAUT (J.), *Madame de Genlis éducatrice,* « Revue des deux Mondes », (Paris), mars 1942, p. 54-71.

246) BESSE (G.), *Philosophie-Apologétique-Utilitarisme,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 2, 1970.

246 bis) BESTOR (A. T. Jr.), *The Evolution of the Socialist Vocabulary,* « Journal of the History of Ideas », (New-Yorl), n° 3, June 1948, p. 259-302.

247) [BIDPAÏ], *Contes (les) et Fables indiennes de Bidpaï et de Lokman traduites d'Ali Tchelebi ben Saleh, conteur turc,* Paris, Ribou, 1724, 2 vol.

248) BIGO (P.), *La doctrine sociale de l'Eglise,* Paris, P.U.F., 1965.

249) BLOCH (E.), *Thomas Münzer, théologien de la Révolution,* Paris, Juillard, 1965, collection Les Lettres nouvelles.

250) BLOCH (M.), *Les caractères originaux de l'histoire rurale française,* Paris, Colin, 1968 (5e éd.).

251) BLUCHE (Fr.), *Le Despotisme éclairé,* Paris, Fayard, 1968.

252) [BOESNIER] (?), *Le Mexique Conquis,* Paris, Desaint et Saillant [etc.], Rouen. L'Allemant, 1752, 2 vol.

253) BOISSONNADE (P.), *Saint-Domingue à la veille de la Révolution...,* Geuthner-Paris, Stechert-New York, 1906.

254) *Le Socialisme d'état...,* Paris, Champion, 1927.

255) *Colbert, le triomphe de l'Etatisme...,* Paris, Rivière, 1932.

256) BOLLÈME (G.), *Les almanachs populaires...,* Paris, Mouton, 1969.

257) BONHUY (H.), *La Société à Vitry-le-Françoix aux XVIIe et XVIIIe siècles d'après des documents inédits par le marquis de la Mothe,* Vitry-le-François. Pessez, 1878.

258) BONNAIRE (abbé L. de), *Les leçons de la Sagesse sur les défauts des hommes,* Paris, Briasson, 1743, 3 vol.

259) BORGÈS (J.-L.), *Nataniel Hawthorne,* « Les Lettres Nouvelles », (Paris), septembre-octobre 1970.

260) BOUCHER (M.), *Le sentiment national en Allemagne, 1750-1815,* Paris, La Colombe, 1947.

261) BOUDOU (L.), *Registres (les) de l'Académie Française, 1672-1793,* Paris. Didot, 1893, t. II.

BOUFFONIDOR (V.), cf. *Fastes (les)...*

262) BOUGAINVILLE (J.-P. de), *Parallèle de l'expédition d'Alexandre dans les Indes avec la conquête des mêmes contrées par Thamas Kouli-Khan,* Paris, 1742.

263) BOURQUIN (M.-H.) et HEPP (E.), *Aspects de la Contrebande au XVIIIe siècle,* Paris, P.U.F., 1969.

264) BOUTARD (Ch.), *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, Librairie Académique Perrin et Cie, 1913, 3 vol.

265) BREHIER (E.), *Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*, « Revue internationale de Philosophie », 15 octobre 1938, p. 98-120.

266) BRIDENNE (J.-J.), *A la recherche du vrai Cyrano de Bergerac*, « L'Information Littéraire », (Paris), n° 5, 1953, p. 169-176.

267) *Cyrano de Bergerac et la science aéronautique*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), fascicule 75, 1954, p. 241-258.

268) BRIGGS (E.R.), *L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du XVIII[e] siècle*, « R.H.L.F. », (Paris), 1934, p. 497 et *sq*.

269) BRIQUET (J.), *Agricol Perdiguier, Compagnon du Tour de France et Représentant du Peuple, 1805-1875*, Paris, Rivière, 1955.

— Voir A. PERDIGUIER, *Correspondance*...

270) BRISSOT (J.-P.), *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature*..., 1780, réimpr. Edhis, 1966.

271) BROC (N.), *Un géographe dans son siècle : Ph. Buache (1700-1773)*, « Dix-huitième siècle », n° 3, 1971, p. 223 et *sq*.

272) *Les montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIII[e] siècle*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1969.

273) *Voyages et Géographie au XVIII[e] siècle*, « Revue d'histoire des sciences », (Paris), 1969, p. 137-154.

274) BROWN (N.O.), *Les frères contre le père*, « Lettres Nouvelles », (Paris), mai-juin 1967, p. 54-62.

275) *Eros et Thanatos [Life against Death]. La psychanalyse appliquée à l'Histoire*, Paris, Julliard, 1960.

276) BRUHAT (J.), *Le mouvement ouvrier français au début du XIX[e] siècle et les survivances d'Ancien Régime*, « La Pensée », (Paris), n° 142, décembre 1968, p. 44 et *sq*.

277) BUFFIER (le P. Cl.), *Examen des préjugez vulgaires*, Paris, Hachette, 1704.

278) *Grammaire française sur un plan nouveau*..., Paris, d'Houry fils, 1723, (éd. corrigée ; première édition 1709).

279) *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes*..., Rouen, Griffart, 1726.

280) *Géographie universelle en vers artificiels*..., 1739 (6[e] éd.).

281) *La doctrine du Sens commun ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens* [...] adopté par l'abbé F. de La Mennais [...], Avignon, Seguin aîné, 1822 (première éd. 1724).

282) BUONARROTI (Ph)., *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, Paris, éd. Sociales, coll. Classiques du Peuple, Paris, 1957, 2 vol. ; préface de G. LEFEVRE ; bibliographie par Jean DAUTRY.

283) BURGELIN (P.), *Rousseau et l'histoire*, in : *De Ronsard à Breton*, Paris, Corti, 1967, p. 110 et *sq*.

284) BUSINO (G.), *Pour l'histoire des termes « individuel » et « social » chez Pareto*, « Revue d'histoire économique et sociale », (Paris), 1963, p. 250 et *sq*.

— Voir : V. PARETO.

285) CADOT (M.), *La Russie dans la vie intellectuelle française, 1839-1856*, Paris, Fayard, 1967.

CAMOENS (L. VAZ de), cf. *Lusiade (la)*...

286) *Les Lusiades*, tr. par R. Bismut, Fondation Calouste Gulbenkian, Lisbonne, 1961.

287) CABET (E.), *Voyage en Icarie*, Paris, au bureau du Populaire, 1848 [1[re] éd. 1840, *Voyage et Avantures de Lord William Carisdall en Icarie, traduits de l'Anglais de Francis Adams par Th. Dufruit*, Paris, H. Souverain, 1840, 2 vol. — B.N. R 26.059-26.060].

288) CAMPANELLA (Th.), *La cité du Soleil*, éd. par A. Zévaès, Paris, Vrin, 1950.

289) CAPON (G.) et YVE-PLESSIS (R.), *Vie privée du Prince de Conty [...] 1717-1776*, Paris, J. Schemit, 1907.

290) CARRÉ (H.), *La noblesse de France et l'opinion publique au XVIII[e] siècle*, Paris, Champion, 1920.

291) CARTAUD de la VILLATE (Fr.), *Essai historique et philosophique sur le goust*, Paris, Maudouyt, 1736. — autre édition : *Essai historique*..., Amsterdam, 1736. — autre édition : *Essais historiques et philosophiques sur le goût*, La Haye, P. de Hondt, 1737.

292) CASINI (P.), *Le « newtonianisme » au siècle des Lumières. Recherches et perspectives*, « Dix-huitième siècle », n° 1, 1969.

293) CASSIRER (E.), *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966.

293 bis) [CATTANEO (Cte J. de)] *La Source, la Force et le Véritable Esprit des Loix*, Essais du Comte J. de CATTANEO, La Haye, Gosse Junior, 1752.
294) CAUVIN (M.), *Le renouveau pédagogique en Allemagne de 1890 à 1933*, Paris, Colin, 1970.
295) CAVIGNAC (J.), *Les compagnons dans les luttes ouvrières du XVIIIe siècle*, « Biblioth. de l'Ec. des Chartres », (Paris), t. 126, juil.-déc. 1968.
296) CELLIER (L.), *Présence de Saint-Martin*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), fasc. 113, janv.-févr. 1964.
297) CHABOD (Fr.), *De Machiavel à Benedetto Croce*, Genève, Droz, 1970 ; coll. Travaux d'histoire éthico-politique n° XX ; études présentées par H. Lapeyre, [L'intr. au *Prince*, de 1924, par Fr. CHABOD se trouve p. 33-51].
298) CHADOURNE (M.), *Restif de la Bretonne, ou le siècle prophétique*, Paris, Hachette, 1958.
299) CHAMBRE (M.), *Le marxisme en Union Soviétique, idéologie et institutions*, Paris, Seuil, 1955.
300) CHAPONNIÈRE (P.), *Piron, sa vie et son œuvre*, Genève-Paris, Julien-Fontemoing, 1910.
301) CHATAIN (J.), *D'un chien mort (matérialisme et dialectique au XVIIIe siècle : Dom Deschamps)*, « Promesse », (Paris), n° 33, automne 1972, p. 27-53.
302) CHATEAULYON (P.-L. d'AQUIN de), *Lettres sur les hommes célèbres dans les sciences, les lettres et les arts sous le règne de Louis XV*, Paris, Duchesne, 1752, 2 vol. [B.N. Ln 217 ou Z 156.650 in 12 en 1 vol., sous le titre : *Siècle littéraire de L. XV*].
303) CHAUDON (Dom L.-M.), cf. *Bibliothèque d'un homme de goût...*, Documentation générale.
Dictionnaire historique...
304) CHAUNU (P.), *Notes péruviennes*, « Revue Historique », (Paris), juill.-sept. 1960, p. 61 et *sq.* (débat Las-Cases — Sepulveda).
305) *L'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966.
306) *L'Amérique et les Amériques de la préhistoire à nos jours*, Paris, Colin, 1964.
307) CHAUSSINAND-NOGARET (G.), *Une élite insulaire au service de l'Europe. Les Jacobites au XVIIIe siècle*, « Annales » (Paris), n° 5, sept.-oct. 1973, p. 1097-1122.
308) CHAZET (R.), *Eloge de La Harpe*, Paris, Collin, 1805.
309) CHÉREL (A.), *Fénelon au XVIIIe siècle, en France (1715-1820)...*, Paris, Hachette, 1917.
310) *De Télémaque à Candide*, Paris, Del Duca, 1958.
311) *Fénelon au XVIIIe siècle... (Supplément) Tableaux bibliographiques*, Fribourg, Fragnière, 1917.
312) CHEVALIER (J.-Cl.), *Histoire de la Syntaxe. Naissance de la notion de complément dans la Grammaire française (1530-1750)*, Genève, Droz, 1968.
313) CHINARD (G.), *Morelly, Code de la nature*, Paris, Clavreuil, 1950 ;
314) *L'Amérique et le rêve exotique dans la Littérature Française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Droz, 1934.
315) *Aspects de l'exotisme*, « Les Dialogues », (Paris), n° 13, novembre 1954.
316) *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique septentrionale*, p. p. G. Chinard, J. Hopkins Press, Baltimore, 1931.
CHOISY (Fr.-T. abbé de), cf. *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV...*
317) CHVIDKOV (O.), *L'esthétique de la ville de demain*, « La Pensée », (Paris), n° 148, décembre 1969, p. 3-16.
318) CIORANESCU (A.), *L'Avenir du passé : utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.
319) CLAUSTRE (abbé A. de), *Histoire de Thamas Kouli-Khan, roi de Perse, ou histoire de la dernière révolution de Perse, arrivée en 1732*, Paris, Briasson, 1743 [2e éd.].
320) Collectif *Clermont, ville de Pascal*, Clermont-Ferrand, édition des Volcans. 1962, collection Auvergne de tous les temps [par Mlle F. LECLERC, [...] R. SÈVE].
321) COBB (L.), *P.-A. de la Place. Sa vie, et son œuvre*, Paris, de Boccard, 1923.
322) COE (R.N.), *Le philosophe Morelly. An Examination of the Political Philosophy of his work, seen in relation to the general philosophical Background of the Eighteenth Century*, 1954 [thèse présentée devant l'Université de Leeds pour le doctorat de Philosophie ; dactylographiée].
323) *The Fortunes of the « Code de la Nature » betwenn 1755 and 1848*, « French Studies », n° 2, 1957, p. 117 et *sq.*
324) *The concept of « Natural Order » in French Educational Theory, 1600-1760*, « British Journal of Educational Studies », n° 2, 1957, p. 114-158.
325) *A la recherche de Morelly ; étude bibliographique et biographique*, « R.H.L.F. », Paris, nos 3 et 4, 1957.

326) *La théorie morellienne et la pratique babouviste,* « Annales Historiques de la Révolution Française », (Paris), n° 1, 1958.

327) *Morelly ; ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus,* Rutten und Loenig, Berlin, 1961.

328) *Aesthetics and Sensualismus,* « Australian Journal of French Studies », n° 2, 1964.

329) *Morelly, Gesetzbuch der Natürlichen Gesellschaft [...]. In der Ubersetzung von Ernst Moritz Arndt (1845). Eingeleitet von W.P. Wolgin und Richard N. Coe...,* Akademie-Verlag, Berlin, 1964.

330) COHN (N.), *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Age,* Paris, Julliard, collection Dossier des Lettres Nouvelles, 1962 [1re éd. angl. 1957].

331) COIMBRA MARTINS (A.), *Prévost et le Prince de Portugal,* in : *L'abbé Prévost,* colloque de décembre 1963, publication de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, n° 50, édition Ophrys, 1965.

332) COLLÉ (Ch.), *Journal et Mémoires sur les hommes de lettres, les ouvrages dramatiques et les événements les plus mémorables du règne de Louis XV. 1748-1772.* Nouvelle édition [...] par Honoré Bonhomme, Paris, Firmin Didot et Cie, 1868, 3 vol.

333) COLLIGNON (Cl-B.), *L'avant-coureur du changement du monde entier [...], prospections d'un mémoire patriotique...,* Londres, 1786, réimpr. Edhis, 1966.

334) COMÈNE ou COMÉNIUS (J.-Amos KOMENSKY dit), *Grande (la) Didactique,* édité par J.-B. Piobetta, Paris, P.U.F., 1952.

335) COMPAYRÉ (G.), *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle,* Paris, Hachette, 1880, 2 vol. [2e éd.].

336) CONANT (Mrs M.B.), *The political and social ideas of Morelly, with emphasis on early imitators and recent critics,* Columbia University [thèse dactylographiée], 1962.

337)[CONDILLAC (E. BONNOT, abbé de)], *Oeuvres philosophiques de Condillac,* p. p. E. Le Roy, Paris, P.U.F., 1951.

338) CONDORCET (M.-J. CARITAT marquis de), *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Paris, Agasse, 1798.

— Cf. *Vie de M. Turgot.*

339) CONSTANTINESCU-BAGDAT (E.), *Etudes d'histoire pacifiste,* Paris, P.U.F., 1925, 2 vol.

340) CORNOU (Fr.), *Trente années de luttes contre Voltaire et les philosophes du XVIIIe siècle. Elie Fréron, 1718-1776,* Paris, Champion-Quimper, Le Goaziou, 1922 [cf. SOURY (J.)].

341) COUPERUS (M.), *L'étude des périodiques anciens ;* colloque d'Utrecht, Paris, Nizet, 1973.

342) COURTILE (G. de), *Nouveaux intérests des princes de l'Europe, où l'on traite des maximes qu'ils doivent observer pour se maintenir dans leurs états et pour empêcher qu'il ne se forme une monarchie universelle,* La Haye, 1685.

343) COUTON (G.), *La leçon politique d'une fable,* « L'Information Littéraire », (Paris), n° 2, 1960, p. 71-72.

344) COUVREUR (G.), *Pauvreté et droits des pauvres à la fin du XIIe siècle,* « Recherches et Débats », (Paris), n° 49, décembre 1964.

345) CROCKER (L.C.), *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlihtenment,* Baltimore, The Johns Hopkings Press, 1959.

346) *An Age of crisis. Man and World in Eighteenth century French Thought,* Baltimore, The Johns Hopkings Press, 1959.

347) *Rousseau et la voie du totalitarisme,* Paris, P.U.F., 1965, collection Annales de Philosophie, n° 5.

348) CROUSAZ (J.-P.), *Traité du Beau. Où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi...,* Amsterdam, Fr. l'Honoré, 1715.

349) *Traité d'éducation des enfans,* La Haye, Vaillant et Prévost, 1722, 2 vol.

350) DACIER (E.), *Gabriel de Saint-Aubin. Peintre, dessinateur et graveur (1724-1780),* Paris et Bruxelles, G. van Oest, 1931.

351) DAGEN (J.), *Pour une histoire de la pensée de Fontenelle,* « R.H.L.F. », (Paris), n° 4, 1966, p. 619-641.

352) DACRON (G.), *Discours utopique... 1 — Une lecture de Cassiodore-Jordanès,* « Annales », (Paris), mars-avril 1971, p. 290 et *sq.*

353) DALINE (V.M.), SAÏTTA (H.), SOBOUL (A.), *Inventaire des manuscrits et imprimés de Babeuf,* Paris, Bibliothèque Nationale, 1966.

354) *Autour de Babeuf,* « A.H.R.F. », (Paris), n° 171, janvier-mars 1963, p. 70-96.

355) *L'historiographie de Babeuf,* « La Pensée », (Paris), n° 128, août 1966, p. 68-101.

356) *Nécrologie. V. P. Volguine,* (1879-1962), « A.H.R.F. », 1963, p. 121-123 [cf. A. MANFRED].

357) DAMIRON (J.-Ph.), *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII*e *siècle,* Paris, de Ladrange, 1858-1864, 3 vol.

358) [DASSONVILLE (M.) éd.] *Ramus, Dialectique,* in : *Travaux d'Humanisme...,* LXVII, Genève, Droz, 1964.

359) DAUTRY (J.), *Réflexions sur Morelly et le « Code de la Nature »,* in : « La Pensée », 1966, n° 5.
sée », 1966, n° 5.

360) Réponse à R. Coe in : *A.H.R.F.,* n° 1, 1958. Voir : Ph. BUONARROTI.

361) Voir : « La Pensée », n° 123, octobre 1965, p. 128 et *sq.* (c. r. de : Cl. MAZAURIC, *Babeuf, textes choisis,* Paris, éd. Soc., 1965).

362) Collectif *Découverte (la) de l'Amérique. Esquisse d'une synthèse...,* Paris, Vrin, 1969 ; [10e Stage international d'Etudes Humanistes de Tours 1966].

363) [DELAUNAY (Pierre Py-Poulain ou Pilpoulain)], *Méthode pour apprendre à lire le françois et le latin...,* Paris, Moette, 1741.

364) DELEUZE (G.), *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, édition de Minuit, 1969.

365) DELEYRE (A.), *Analyse de la philosophie du Chancelier Bacon...,* Amsterdam et Paris, 1755, 2 vol.

366) DELISLE de SALES (J.-Cl. IZOUARD dit), *De la philosophie de la Nature ou Traité de morale pour le genre humain...,* Paris, Saillant et Nyon, 1770 ; Amsterdam, Arkstée et Merkus, 1770, 3 vol. ; Londre, 1777, 6 vol. ; Liège, 1780 ; Londres et se trouve dans la plupart des capitales de l'Europe, 1789, 7 vol. [5e éd.] ; la 7e éd. : Paris, Gide, an XII, 1804, 10 vol. contient la page sur le *Code,* citée par G. Chinard.

DELOFFRE (F.), cf. MARIVAUX.

367) DEL LITTO (V.), *La vie intellectuelle de Stendhal, genèse et évolution de ses idées (1802-1821),* Paris, P.U.F., 1959.

368) DEMORIS (R.), *Les fêtes galantes chez Watteau,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 3, 1971, p. 337 *sq.*

369) DENIS (A.), *Notice sur les communautés laïques...,* Vitry-le-François, 1874, (A. D. de Châlons : CHP. 5128).

370) DENIS (H.), *Histoire de la pensée économique,* Paris, P.U.F., 1967 [2e éd.], collection Themis.

371) DENIS (Dom P.), *Un moine philosophe au XVIII*e *siècle,* « Revue du Temps présent », (Paris), n° 6, 1912, p. 397-405.

DEPEUX (G.), cf. Documentation générale.

372) DERATHÉ (R.), *Les réfutations du « Contrat Social » au XVIII*e *siècle,* in *Annales J.-J. R.,* 1950-1952, XXXII.

— *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps...,* Paris, P.U.F., 1950.

373) DERMENGHEN (E.), *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance,* Paris, Plon, 1927.

374) Collectif *De Ronsard à Breton...,* Paris, Corti, 1967.

375) DERRIDA (J.), *De la Grammatologie,* Paris, édition de Minuit, collection Critique, 1967.

376) DESANTI (J.-T.), *Introduction à l'histoire de la philosophie,* Paris, édition de la Nouvelle Critique, collection les Essais, 1956.

377) DESCARTES (R.), *Oeuvres et Lettres,* Paris, Gallimard, La Pléiade, 1952.

DESCHAMPS, (Dom L.-M.), a) manuscrits : Correspondance conservée au château des Ormes (Vienne) ; 1761-1774.

378) *Réfutation simple et courte du Sistème de Spinosa.*

379) *Réflexion de la nuit dernière.*

380) Fragment s.d. *A ma. l. p.* : « Il seroit merveilleux »... ;

381) *La voix de la raison quoique lue avec la plus scrupuleuse attention* (4 folios).

382) Dissertation adressée au marquis d'Argenson, pour établir l'immatérialité de l'âme : *En Sorbonne,* 2 avril 1774 [D. D. meurt le 19 avril 1774], 10 folios.

383) Extrait de l'*Histoire générale de la Religion* par l'abbé Yvon, 8 folios ;
b) imprimés :

384) *Lettres sur l'esprit du siècle,* Londres, E. Young, 1769.

385) *La voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du Système de la Nature,* Bruxelles, 1770.

386) *Le vrai système, ou le mot de l'énigme métaphysique et morale,* Genève. Droz, 1939, éd. par J. Thomas et F. Venturi.

387) DESFONTAINES (P.-Fr. GUYOT), *Dictionnaire néologique des beaux esprits*

du temps, avec l'éloge historique de Pantalon Phœbus, Amsterdam, N.-Ch. Le Cène, 1747 ; [1re éd. 1726].

388) DESNÉ (R.), *Les matérialistes français de 1750 à 1800,* Paris, Buchet-Chastel, 1965.

389) DESVIGNES (L.), *Marivaux et l'Angleterre,* Paris, Klincksieck, 1970.

390) *Fontenelle et Marivaux : les résultats d'une amitié,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 2, 1970, p. 161.

391) *Devoirs (les) de l'Homme et du Citoyen* [...], *traduits du Latin de feu M. le baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac...,* Amsterdam, P. de Coup, 1718, 2 vol.

392) DEZAMY (Th.), *Code de la Communauté,* réimpr. Edhis, Paris, 1967.

393) DIDEROT (D.), *Oeuvres philosophiques de M. Dxxx,* Amsterdam, M.-M. Rey, 1772, 6 vol., in-8° [Bibliothèque Nationale Z 27.588].

394) *Collection complette des œuvres philosophiques, littéraires et dramatiques de M. Diderot,* Londres, 1773, 5 vol., in-8° [Amsterdam ?] ; [Bibliothèque Nationale Z 27.596].

395) *Oeuvres philosophiques et dramatiques de M. Diderot...,* Amsterdam, 1772, 6 vol., in-12 ; [cf. LEIGH (R.A.), *A neglected...,* in : « French Studies »].

396) *Oeuvres complètes,* Paris, Garnier, 1875-1877. éd. Assézat, 20 vol.

397) *Oeuvres complètes,* édition chronologique, Paris, Club Français du Livre, 1969, [éd. R. Lewinter], 10 vol. [1971].

398) *Oeuvres philosophiques,* Paris, Garnier, 1961 ; éd. P. Vernière.

399) *Oeuvres esthétiques,* Paris, Garnier, 1959 ; éd. P. Vernière.

400) *Mémoires pour Catherine II,* Paris, Garnier, 1966 ; éd. P. Vernière.

401) *Textes politiques,* Paris, éd. Sociales, coll. Classiques du Peuple, 1960 ; éd. Y. Benot.

402) *Oeuvres politiques,* Paris, Garnier, 1963, éd. par P. Vernière.

403) *Correspondance,* Paris, éd. de Minuit, 1955.... 14 vol. [éd. G. Roth].

404) DJILAS (M.), *La nouvelle classe dirigeante,* Paris, Plon, 1957.

405) DOCKÈS (P.), *L'espace dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle,* Paris, Flammarion, 1969.

406) [DOLLÉANS (E.)], *Morelly, « Code de la nature », publié avec notice et table analytique. Par Edouard Dolléans...,* Paris, Geuthner, coll. des Economistes et des Réformateurs sociaux de la France, 1910.

407) DOLLÉANS (E.) et CROZIER (M.), *Mouvements ouvriers et socialistes. Chronologie et bibliographie* (1750-1918), Paris, éd. Ouvrières. 1950.

408) *Histoire du Mouvement ouvrier,* Paris, Colin, 1967, 3 vol.

409) DOMMANGET (M.), *Babeuf et la conjuration des Egaux,* Paris, Librairie de l'Humanité, 1930 [n° 4 de la collection Histoire des doctrines socialistes] ; réédition Paris, éd. Spartacus, 1969.

410) *Le Curé Meslier,* Paris, Julliard, 1965.

411) DOUCET (R.), *Les institutions de la France au XVIe siècle,* Paris, Picard, 1948, 2 vol.

412) DRÉANO (M.), *La renommée de Montaigne en France au XVIIIe siècle, 1677-1802,* Angers, éd. de l'Ouest, 1952.

413) DUBOIS (Cl. G.), *Problèmes de l'utopie,* Paris, Minard, collection Archives des Lettres Modernes, n° 85, 1968 (1).

414) DUBOIS (P.), *Cousin, Jouffroy, Damiron, Souvenirs...,* Paris, Librairie Académique Perrin, 1902.

415) DU BOS (Ch.), *Qu'est-ce que la littérature ?,* Paris, Plon, 1945, collection Présences.

416) DU BOS (abbé J.-B.), *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture,* Paris, Pissot, 1770, 3 vol. (7e éd. ; 1re éd. 1719).

417) DUBOSQ (Y.-Z.), *Le livre français et son commerce en Hollande de 1750 à 1780,* Amsterdam, 1925.

418) DUCHET (M.), *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières,* Paris, Maspéro, 1972.

419) *Bougainville, Raynal, Diderot et les sauvages du Canada,* « R.H.L.F. », Paris, n° 2, 1963, p. 228-236.

420) « R.H.L.F. », (Paris), n° 2, 1966, p. 324-26 : c. r. du livre de J. WALDAUER, *Society and the freedom of the creative man in Diderot's thought.*

421) DUFOURCQ (N.), *La musique française au XVIIIe siècle...,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 2, 1970, p. 304.

422) DUFRENOY (M.-L.), *L'Orient romanesque en France, 1704-1789,* Montréal, Beauchêne, 1946, 2 vol.

423) *L'idée de progrès et la recherche de la matière d'Orient,* Paris, C.D.U., 1960 ; 2 fascicules.

424) DUGUET (J.-J.), *Institution d'un Prince ou Traité des qualitez, des vertus et des devoirs d'un Souverain,* Leide, J. et H. Verbeeck, 1739, 4 vol.

425) DU MARSAIS (César CHESNEAU), *Oeuvres,* Paris, Duchosal et Millon, 1797, 7 vol.

426) *Mercure de France,* octobre 1744, p. 2194-2214 : *Dissertation de M. du MARSAIS où l'on examine s'il faut écrire Français ou François.*

427) DUMAS (L.), *La Bibliothèque des Enfans ou les premiers élémens des lettres, contenant le sistème du Bureau Typographique, le nouvel ABC latin* [...] *à l'usage de Mgr le Dauphin et des augustes enfans de France,* Paris, P. Simon, se vend aussi chez P. Witte, 1732 [voir c. r. dans : *Journal des Sçavans,* avril 1733, p. 231-236 ; article sur Du Mas dans le *Dictionnaire* de MORERI].

428) DUMONT (Fr.), *Royauté et monarchie...,* « XVIIe siècle », (Paris), n°s 58-59, 1963, p. 15 et *sq.*

429) DU PAQUIER (J.), *Essai de cartographie historique : le peuplement du bassin parisien en 1711,* « Revue historique », n° 4, juillet-août 1969.

430) DUPRÉ de SAINT-MAUR (N.-Fr.), *Essai sur les monnaies ou Réflexions sur le rapport entre l'argent et les denrées,* Paris, Coignard, de Bure l'aîné, 1746.

DUQUESNE [Mis H.], cf. *Recueil de quelques mémoires...* ; et aussi SAUZIER (Th.) éd.

431) DURAND (G.), *Etats et institutions* (XVIe-XVIIIe siècles), Paris, Colin, collection U, 1964.

432) DURRY (M.-J.), *Autographes de Mariemont,* Paris, Nizet, 1955, 2 vol.

433) DUVEAU (G.), *La vie ouvrière en France sous le Second Empire,* Paris, Gallimard, 1946.

434) *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le Second Empire,* Paris, Domat, 1947.

435) *1848,* Paris, Gallimard, coll. idées, 1965.

436) *Sociologie de l'utopie,* Paris, P.U.F., 1961. — Voir : *Revue d'Histoire économique et sociale,* 1963.

437) *Eclaireur (l') du peuple ou le défenseur de 24 millions d'opprimés,* par S. LALANDE, Soldat de la Patrie, An IV ; réimpress. Paris, Edhis, 1966.

438) EGRET (J.), *Louis XV et l'opposition parlementaire,* Paris, Colin, 1970.

439) ENGELS (Fr.), *Socialisme utopique et socialisme scientifique,* Paris, éd. Sociales, 1969.

440) *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la Science),* traduit par E. Bottigelli, Paris, Ed. Sociales, 1963.

441) EHRARD (J.), *L'idée de nature en France, dans la première moitié du XVIIIe siècle,* Paris, S.E.V.P.E.N., Bibliothèque générale de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, 1955, 2 vol.

442) *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières,* Paris, Flammarion, coll. Science de l'histoire, 1970.

443) *L'Histoire* [en collaboration avec G. PALMADE], Paris, Colin, collection U, 1964.

444) *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* Paris, G.-Flammarion, 1968.

445) *Les études sur Montesquieu et l'Esprit des Loix,* « L'information Littéraire », (Paris), n° 2, 1959.

446) *Politique de Montesquieu,* Paris, Colin, collection U, 1965.

447) *L'Enseignement Universel mis à la portée de tous les pères de famille par Henri Axxxx de Bxxxx, disciple de J. Jacotot,* 2e éd., Paris, Dupont ; Londres, Dulau, 1830.

448) ERASME, *Declaratio de pueris statim ac liberaliter instituendis...,* éd. par J.-Cl. Margolin, Genève, Droz, 1966.

449) ESPEN (B. van), *Dissertation canonique sur le vice de la propriété des religieux et des religieuses,* Lyon, A. Boudet, 1693.

450) ESPINAS (A.) *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution,* Paris, Alcan, 1898.

451) ESTIVALS (R.), *Le dépôt légal,* Paris, Rivière, 1969.

452) *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIIIe siècle,* Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1965.

453) Collectif *Etudes sur le contrat social de J.-J. Rousseau ; actes des journées d'études tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962,* Paris, Belles-Lettres, 1964.

454) *Evangile (l') de la Raison, ouvrage posthume de M. D. M.....* y, s.l., s.d., 2 vol. [il s'agit d'un recueil artificiel].

455) EVANS (D.O.), *Le Socialisme romantique. P. Leroux et ses contemporains*, Paris, Rivière, 1948.

456) FABRE (J.), *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, Paris, Belles-Lettres, 1952.

457) *J.-J. Rousseau et le Prince de Conti*, « Annales Rousseau », (Genève). XXXVI, 1963-1965.

458) *Lumières et Romantisme, énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1963.

459) [BOUFFONIDOR (V.)], *Fastes (les) de Louis XV, de ses Ministres, Maîtresses, Généraux...*, A Ville-Franche, chez la Veuve Liberté, 1782, 2 vol.

460) FAURE-SOULET (J.-F.), *Economie politique et progrès au siècle des « Lumières »*, Paris, Gauthier-Villars, 1964.

461) FAVRE (P.), *Sade utopiste : sexualité, pouvoir et Etat dans le roman « Aline et Valcour »*, Paris, P.U.F., 1967.

FAYDIT (abbé P.-V.), cf. *Télémacomanie (la)...*

FAYOLLE (R.), *Sainte-Beuve et le XVIII[e] siècle, ou comment les révolutions arrivent*, Paris, Colin, 1972.

463) FÉNELON (Fr. de Pons de Salignac de la Mothe), *Oeuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes...*, Versailles, J.-A. Lebel, 1820, 20 vol.

464) *Les Avantures de Télémaque, fils d'Ulysse...*, Paris, Vve Estienne, 1740, 2 vol., 4[e] éd.

465) *Lettre à l'Académie*, p. p. A. Cahen, Paris, Hachette, 1911.

466) *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure...*, Paris, Aubouin, Emery, Clousier, 1697.

467) *Correspondance de Fénelon*, éditée par J. Orcibal, Paris, Klincksieck, 1972, 3 vol. [t. I. : *Fénelon, sa famille et ses débuts* ; t. II, *Lettres antérieures à l'épiscopat, 1670-1695* ; t. III, *Commentaire*].

468) *Fénelon, textes choisis*, M. Raymond, Luf, Paris, Egloff, 1947, coll. Cri de la France.

469) *Directions pour la conscience d'un roi, composées pour l'instruction de Louis de France, duc de Bourgogne par feu Messire François de Salignac de la Mothe-Fénelon...*, Paris, frères Estienne, 1775 [l'approbation du censeur, p. 157, présente Louis XVI comme un roi fénelonien].

470) FERRARI (L.), *Onomasticon*, Milan, 1947.

471) FESCHE (C.F.P.), *La Nouvelle Cythère (Tahiti), journal de navigation inédit...*, Avant-propos de J. Dorsenne, Paris, Duhartre et van Buggenhoudt, 1929.

472) FLANDRIN (J.-L. et M.), *La circulation du livre dans la société du XVII[e] siècle*, in : *Livre et société...*, Paris, Mouton, 1970.

473) FLEURY (abbé Cl.), *Petit catéchisme historique [...] par demandes et réponses...*, Paris. P. Emery, 1703.

474) *Traité du choix et de la méthode des études*, Paris, Aubouin, Emery, Clousier, 1687.

FLICHE (A.) et MARTIN (V.), *Histoire de l'Eglise...*, cf. *Histoire de l'Eglise...*

475) FOIGNY (G. de), *Les Avantures de Jacques Sadeur, dans la découverte et le voyage de la terre australe, contenant...*, Amsterdam, D. Mortier, 1732,

476) FOLKIERSKI (W.), *Entre le classicisme et le romantisme. Etude pour l'esthétique et les esthéticiens du XVIII[e] siècle*, Paris, Champion, 1969 (1[re] éd. 1925).

477) FONTANA (A.), *L'ensemble « méthode »*, in : *Livre et Société...*, Paris, Mouton, t. 2, 1970.

478) FONTIUS (M.), *Voltaire in Berlin*, Akademie-Verlag, Berlin, 1966.

479) *Buchkunst und Fragen der Aufklärungsforschung*, in : *50 Jahre Staatliche Bücher und Kupferstichsammlung Greiz*, Drückerei Volkswacht Gera, Greiz, 1970, 2 vol. : t. I, p. 44 et *sq*.

480) [FORMEY (J.H.S.), éd.], *Essai sur le beau par le P. André avec un discours préliminaire et des réflexions sur le goût par Mr Formey*, Amsterdam, J.H. Schneider, 1759.

481) FOURASTIÉ (J.), *Machinisme et bien-être ; niveau de vie et genre de vie de 1700 à nos jours*, Paris, édition de Minuit, 1969.

482) FOURIER (Ch.), *Oeuvres complètes*, Paris, diverses éditions, 1840-1870, 6 vol.

483) *De l'anarchie industrielle et scientifique*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847.

484) *L'Harmonie universelle et le phalanstère [...]. Recueil méthodique de morceaux choisis de l'auteur*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1849, 2 vol.

485) *Le nouveau monde industriel ou invention du procédé d'industrie attrayante*, Paris, Bossange, 1830.

486) *Théorie des quatre mouvemens et des destinées générales. Prospectus et annonce de la découverte*, Leipzig [Lyon, Pelzin], 1808, [Clermont-Ferrand, B.U.M. ; Rés. 5.443).
487) *Textes choisis*, Paris, éditions Sociales, coll. Classiques du Peuple, 1953 [éd. par F. Armand].
488) FRANCASTEL (P.), *Art et Technique*, Paris, Gonthier, coll. Médiations, 1956.
489) *Utopie et institutions au siècle des Lumières...*, textes recueillis par P. Francastel, Paris-La Haye, 1963 [cf. Utopie et institutions...].
490) FRANCK (Ad.), *Le Communisme jugé par l'histoire*, Paris, Joubert, 1848 ; [il s'agit d'un discours prononcé à l'Institut].
491) *Le Communisme [...]*, 2e édition, augmentée d'une *Notice sur la vie et le système politique et social de Mably*, Paris, Joubert, 1849.
492) FRÉMINVILLE (Ed. de la Poix de), *Dictionnaire ou Traité de la Police générale...*, Paris, Gissey, 1769 (1re éd. 1756).
493) FREUND J.. *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
494) *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1967, coll. Politique n° 21.
495) FROIDECOURT (G. de), *Une énigme bibliographique. L'édition des Oeuvres complète d'Helvétius des imprimeurs liégeois Bassompierre père et fils, en 1774*, « La Vie Wallonne », n° 305, 1964, p. 47-56.
496) FUNT (D.), *Diderot and the Esthetics of the Enlightenment*, « Diderot Studies », XI (Genève), Droz, 1968.
GALLAND (A.), cf. [BIDPAI], section : Auteurs, Oeuvres...
497) GALLAS (K.-R.), *Autour de M.-M. Rey et de Rousseau*, « Annales Rousseau », (Genève), XVII (1926), p. 73-90.
498) GALLOUEDEC-GÉNUYS (Fr.), *Le Prince selon Fénelon*, Paris, P.U.F., 1963.
499) GANS (J.), « *Socialiste* », « *socialisme* », « Cahiers de Lexicologie » (Paris), n° 14, 1969, I, p. 45-58.
500) GARAT (D.-J.), *Mémoires historiques sur XVIIIe siècle et sur M. Suard*, Paris, Belin, 1821, 2 vol. (2e éd.).
501) *Rapport fait par Garat sur la résolution du 29 prairial an VII, relative aux délits de la presse [...]*, Paris, Imprimerie nationale, an VII.
502) GARCILASO de La VEGA (dit l'Inca), *Commentaires royaux*, trad. par Dalibard, Paris, Prault, 1744.
503) *Histoire des Incas, rois du Pérou*, Paris, aux frais du gouvernement, août 1830, 3 vol. [rééd. des *Commentaires*, dans la trad. de J. Baudouin, 1633].
504) GASC (J.P.), *Des méthodes d'enseignement en général, et de la méthode Jacotot en particulier [...]*, Paris, Colas, libraire, Delaunay, au Palais Royal, A. Mesnier place de la Bourse, 1830.
505) GASCHEAU (M.), *Les idées économiques chez quelques philosophes du XVIIIe siècle : Rousseau, Mably, Morelly, Raynal*, Paris, L. Larose, 1903.
506) GAUCHAT (abbé G.), *Lettres critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion [...], tome seizième, sur le monstrueux Code de la Nature*, Paris, Cl. Hérissant, 1762.
507) GAULLYER (D.), *Méthode pour commencer les Humanités [...] par M. Le Fèvre de Saumur...*, Paris, Vve Brocas et Cl. Simon, 1731.
508) GAYOT (G.), *La Ferme générale dans les Ardennes en 1738*, « Dix-huitième siècle », n° 3, 1971.
509) GÉBELIN (J.), *Histoire des milices provinciales (1688-1791). Le Tirage au sort sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1882.
510) GÉNARD (Fr.), *L'école de l'homme, ou Parallèle des portraits du siècle et des tableaux de l'Ecriture sainte. Ouvrage moral, critique et anecdotique*, Londres, 1752 [autres éditions consultées : 1753, 1762].
511) GENLIS (Mme S.-F. de), *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie [...]*, Orléans, Couret de Villeneuve — Paris, Cuchet, 1787 [2e éd.].
512) *Les Battuécas*, Paris, Maradan, 1816, 2 vol.
513) *Dictionnaire critique et raisonné des Etiquettes...*, Paris, Mongis, 1818.
514) *Les Dîners du baron d'Holbach, dans lesquels se trouvent rassemblés sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du XVIIIe siècle*, Paris, Trouvé, 1822.
515) *Nouveaux contes moraux...*, Paris, Maradan, 1819, 6 vol.
516) *Mémoires inédits de madame la comtesse de Genlis sur le dix-huitième siècle et la Révolution française*, Paris, Ladvocat, 1825, 10 vol.
517) GÉRANDO (J.-M. de), *Eloge de Du Marsais*, Paris, Henrichs, an XIII, 1805.

518) GÉRARD (A.), *La Révolution Française, mythes et interprétations, 1789-1970,* Paris, Flammarion, coll. Questions d'histoire, 1970.

519) GERBOD (P.), *La condition universitaire en France au XIXe siècle,* Paris, P.U.F., 1966.

520) GERSHOY (L.), *L'Europe des princes éclairés,* Paris, Fayard, 1966.

521) GILADORNI (C.), *Un Socialiste vitryat au XVIIIe siècle,* « Soc. des Sciences et des arts de Vitry-le-François », (Vitry-le-François), t. XXII, 1904, p. 332-351.

GILBERT (Cl.), cf. *Histoire de Caléjava...*

522) GINGUENÉ (P.-L.), *De l'autorité de Rabelais dans la Révolution présente...,* Paris, Librairie des bibliophiles, 1879.

523) GIRAUD (M.), *Crise de conscience et d'autorité à la fin du règne de Louis XIV,* « Annales », (Paris), avril-septembre 1952, p. 172-196 ; 293-302.

524) GIRAUD (M.), *Les derniers jours de Voltaire : Lettres inédites de La Harpe à Boissy d'Anglas,* « R.H.L.F. », (Paris), 1938.

525) *Sur l'éloquence de la chaire au XVIIIe siècle...,* « R.H.L.F. » (Paris), 1948, p. 84 et *sq.*

526) GIRSBERGER (H.), *Der utopische Sozialismus des 18 Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen,* Zürich, Rascher u. Cie, 1924.

527) GODECHOT (J.), *La pensée révolutionnaire, 1780-1799,* Paris, Colin, coll. U, 1964.

528) *Les travaux récents sur Babeuf et le babouvisme,* « A.H.R.F. » (Paris), n° 4, octobre-décembre, 1960, p. 369-387.

529) GODENNE (R.), *Agréable diversité des « Oeuvres badines » du comte de Caylus,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969.

530) GOETZ (D.), *Zur Frage der Cesellschaftlichen Grundlagen und die Wirkung von Morelly's « Code de la nature »,* « Wissenschaftliche Zeitschrift der Pädagogischen Hochschule Postdam », (Postdam), Heft 2, Juni 1955, p. 87-94.

531) GOLDMAN (L.), *La pensée des Lumières,* « Annales », (Paris), juillet-août 1962, p. 782 et *sq.*

532) GONCOURT (Ed. et J. de), *La Femme au XVIIIe siècle,* Paris, Flammarion, 1938.

533) GONNARD (R.), *Histoire des doctrines économiques,* Paris, Pichon et Durand-Auziac, 1945.

534) GORDON (L.-S.), *Le thème de Mandrin, « le brigand noble », dans l'histoire des idées en France, avant la Révolution,* in : *Au Siècle des Lumières,* Paris-Moscou, 1970, p. 189 et *sq.*

535) GORTSCHAKOW (N.), *Mémoires de l'abbé Morelly,* « Moskvitianine », (Moscou), n° 9, 1844, p. 245-47 [Morelly confondu avec l'abbé Morellet].

536) GOSSELIN (Ch.-R.), *Réflexions d'un citoyen adressées aux notables sur la question proposée par un grand Roi...,* 1787, réimpr. Paris, Edhis, 1966.

537) GOUBERT (P.), *Louis XIV et vingt millions de Français,* Paris, Fayard, 1966.

538) *L'Ancien Régime,* Paris, Colin, coll. U, 1969, 2 vol.

539) *Les Officiers royaux des présidiaux, bailliages et élections dans la société française du XVIIe siècle,* « XVIIe siècle », nos 42-43, 1959.

540) GOY (Geneviève Aclocque, vicomtesse de), *Un épisode sur la presse clandestine au temps de Mme de Pompadour,* Paris, 1963.

541) GRAFFIGNY (Fr. d'Issembourg d'Happoncourt, Madame de), *Lettres d'une Péruvienne,* à Peine, s. d. [1747].

542) Collectif *Grands (les) pédagogues,* Paris, P.U.F., 1956.

543) GRANGE (H.), *L'« Essai sur l'origine des langues » dans ses rapports avec le « Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes »,* « Annales Historiques de la Révolution Française », (Paris), juillet-septembre 1967, p. 201-307.

544) GRAB (W.), *Clubs démocratiques en Allemagne du Nord,* « A.H.R.F. », (Paris), n° 186, octobre-décembre 1966, p. 523-546.

545) GRACIAN (B.), *L'homme de Cour,* Paris, Vve Martin et J. Boudet, 1684 [trad. par A. de la Houssaye, gravures par P. Le Pautre].

546) *OBRAS de Lorenzo Gracian...,* Madrid, P. Marin, 1773, 2 vol. [L'œuvre de B. GRACIAN a été éditée sous le nom de son frère Lorenzo].

547) *L'Homme de Cour,* trad. d'Amelot de L. H., Augsbourg, Kühtze, 1710.

548) GRAY (A.), *The Socialist tradition Moses to Lenin,* London, Longmans, 1963.

549) GRIFFITHS (D.A.), *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite,* Paris, Rivière, 1965.

550) GROMORT (G.), *Les grands architectes. J.-Ange Gabriel,* Paris, A. Vincent et Cie, 1933.

551) GROSSER (A.), *Au nom de quoi ? Fondements d'une morale politique*, Paris, Seuil, 1969.

552) GRÜNBERG (Ch.), *Anton Menger, sa vie, son œuvre*, « Revue d'Histoire des Doctrines Economiques et Sociales », (Paris), 1909, p. 148-149, 166 [Morelly].

553) GUERIN (D.), *Ni dieu ni maître, anthologie de l'anarchie*, Paris, Maspéro, 1970, 4 vol.

554) GUETTI (Barbara J.), *The double voice of nature : Rousseau's Essai sur l'origine des langues*, « Modern Language Notes », décembre 1969.

555) GUILLEMIN (H.), *Lamennais en 1825*, in : *De Ronsard à Breton*, Paris, Corti, 1967.

556) GUIRAL (P.), *Proudhon et la Révolution Française* « Annales Historiques de la Révolution Française », (Paris), n° 184, avril-juin 1966, p. 109 et *sq*.

557) GUITTON (E.), *Un thème « philosophique » : « l'invention » des poètes*, « Studies on Voltaire », (Genève), LXXXVIII, 1972.

558) GURVITCH (G.), *Proudhon et Marx*, « Cahiers internationaux de Sociologie », (Paris), vol. XL, 1966.

559) *Proudhon, sa vie, son œuvre*, Paris, P.U.F., 1965.

560) GUY (Basil J.), *The Chinese examination system and France, 1569-1847*, in : « Studies on Voltaire », XXIV, p. 741 et *sq*.

561) HALPÉRIN (J.), *La notion de sécurité dans l'histoire économique et sociale*, « Revue d'histoire économique et sociale », (Paris), 1952, p. 7 et *sq*.

562) HAMANN (J.-G.), *Sämtliche Werke : Historisch-Kritisch Ausgabe von Josef Nadler* ; Wien, Verlag Herder, 1949-1957, 6 vol.

563) t. V, *Tagebüch eines Lesers*, 1953.

564) HAMMAN (A.), *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris, Hachette, 1972.

565) HARPAZ (E.), *Mably et la Postérité*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), 1954, p. 24-40.

566) HARTLEY (D.), *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations*, London, Tegg, 1834 [1re éd. 1749].

567) HATIN (E.), *Bibliographie historique [...] de la presse périodique française*, Paris, éd. Anthropos, 1965.

568) HAUPTMANN (P.), *P.-J. Proudhon, Genèse d'un antithéiste*, Paris, Mame, 1970.

569) HAUTECOEUR (L.), *Histoire de l'Architecture classique en France*, Paris, A. et J. Picard, t. II (1948), t. III (1950), t. IV (1952).

570) *Histoire du Louvre. Le Château. Le Palais. Le Musée des origines à nos jours. 1200-1928*. Paris, L'Illustration, 1930.

HAYER (J.N.H.), cf. *Religion (la)*...

571) HAZARD (P.), *La Crise de la Conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.

572) *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Boivin, 1946 : 3 vol.

573) *Note sur la connaissance de Locke en France*, « R.L.C. », (Paris), 1937, p. 705-706 [sur une *Histoire du Whigisme et du torisme*..., Amsterdam, 1717].

HEARNSHAW (F.J.C.), cf. *Social and Political Ideas*...

574) HELVÉTIUS (Cl.-Adr.), *Oeuvres*..., Paris, Briand, An II, [1794], 5 vol.

HÉMERY (J. d') : inspecteur de la librarie ; cf. Sources manuscrites, Bibliothèque Nationale.

575) HEPNER (B.-P.), *Morelly, ou aux sources du totalitarisme : à propos d'une réédition du « Code de la nature »*, « Revue d'histoire économique et sociale », (Paris), 1952, p. 59-75.

HERBELOT de MOLAINVILLE (B. d'), cf. Documentation générale : *Bibliothèque Orientale*...

576) [GILBERT (Cl.)] *Histoire de Calejava, ou De l'isle des hommes raisonnables. Avec le parallèle de leur morale et du christianisme*, s. l., 1700 [rééd. Edhis, Paris, 1970].

577) HÉRELLE (G.), *Histoire du Collège de Vitry-le-François, 1576-1850. Document inédits tirés des Archives Municipales*..., Paris, H. Menu, 1877.

578) *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Vitry-le-François*, Paris, 1877.

579) HERMANN-MASCARD (N.), *La censure des livres à Paris à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, Paris, P.U.F., 1968.

580) HÉSINE (P. N.), *Journal de Haute-cour de Justice, ou l'Echo des hommes libres, vrais et sensibles*, An IV-An V, réimpress. Paris, Edhis, 1966.

581) HOBBES (Th.), *Elémens philosophiques du Citoyen*..., Amsterdam, J. Blaev, 1649.

582) HOOYKAAS (R.), *Humanisme, Science et Réforme, P. de la Ramée*, Leyde, E.J. Brill, 1958.

583) HOBSBAWN (E.J.), *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966 [éd. anglaises : 1959, 1963].

584) HOGGART (R.), *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, éd. de Minuit, coll. le Sens commun, 1970 ; [titre anglais : *The uses of Literacy*, 1957].

585) HUART (S. d'), *Archives Rohan-Bouillon, Rohan-Soubise*, Paris, Imprimerie Nationale, 1970.

586) HUBERT (R.), *Histoire de la pédagogie*, Paris, P.U.F., 1949.

587) HUTCHESON (Fr.), *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la Beauté et de la Vertu*, Amsterdam, 1749, 2 vol. [*An Inquiry...*, est de 1726] trad. par Eidous.

588) HUPAY (J.-A. Victor d'), *Généralif, maison patriarcale et champêtre*, Aix-en-Provence, P.-J. Calmen, 1790.

589) HYTIER (A.), *Le philosophe et le Despote...*, in : *Diderot Studies VI*, Genève, Droz, 1964.

590) Collectif *Individu et société à la Renaissance*, Bruxelles, P.U. de Bruxelles-Paris, P.U.F., 1967.

591) Anonyme *Interets et Maximes des Princes et des Estats souverains*, Cologne, J. de Païs, 1666.

IRAILH (abbé Aug.-Simon), cf. *Querelles littéraires...*, section : Documentation générale.

(592) Collectif *Individualisme (l') et le Communisme, par les citoyens Lefuel, Lamennais, Duval, Lamartine et Cabet*, Paris, Desloges, avril 1848 [Bibliothèque Nationale in-18 L 53.197].

593) IONISSIAN (A.), *Sur l'auteur de « l'Avant-coureur du changement du Monde entier »*, « A.H.R.F. » (Paris), 1966, p. 1-14.

594) *La première ébauche du « Plan » de Lange, ibid.*, p. 15-18.

ISNARD (M.), cf. *Traité des richesses...*

JACOTOT (J.), cf. *L'Enseignement... ; l'Université protégée...* ; GASC (P.), *Des méthodes...*, n°s 447, 987.

595) JACQUART (J.), *Un journal de la vie littéraire du XVIIIe siècle. La correspondance de l'abbé Trublet. Documents inédits sur Voltaire, La Beaumelle [...]. Avec une Introduction et des Notes explicatives*, Paris, Picard, 1926.

596) *L'abbé Trublet, critique et moraliste, 1697-1770. D'après des documents inédits*, Paris, Picard, 1926.

597) JACQUIER (E.), *Le Collège de Vitry-le-François. Les Etudes. Les maîtres, les élèves. Variations de l'instruction publique en France du XIIIe siècle au XVIIIe siècle et de la Révolution Française jusqu'à nos jours*, Vitry-le-François, 1897.

598) JANET (P.), *Le Socialisme moderne, R.D.M.* ; 15 avril 1876 : *Saint-Simon* ; 11 octobre 1879 : *Ch. Fourier* ; 15 juillet, 1er août 1880 : *Les origines du Socialisme contemporain* [p. 413, p. 561 : Morelly].

599) *La propriété pendant la Révolution, R.D.M.*, 15 septembre 1877.

600) *Les origines du Socialisme contemporain*, Paris, Baillière, 1883.

601) JIMACK (P.D.), *La Genèse et la rédaction de l'« Emile » de J.-J. Rousseau. Etude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*, « Studies on Voltaire ». XIII, Genève, 1960.

602) *Journal de ce qui s'est fait pour la réception du Roy dans la ville de Metz, le 4 Aoust 1744*, Metz, Vve de P. Collignon, 1744.

603) JOURNET (R.) et ROBERT (G.), *Autour des « Contemplations »*, Paris, Belles-Lettres, 1955.

604) JOVICEVICH (A.), *Thirteen Additional impublished Letters of La Harpe*, « Studies on Voltaire », vol. 67, Genève, 1969, p. 211-228.

605) *Correspondance inédite de La Harpe*, Paris, éd. Universitaires, 1965.

606) *Jean-François de La Harpe, adepte et renégat des lumières*, New Jersey, Seton Hall University Press, 1973.

607) JOVY (E.), *Palissot et Gobet, d'après des documents inédits*, « Société des Sciences et des Arts de Vitry-le-François » (Vitry), t. XXXI, 1927, p. 483 et *sq.* [précisions sur les attaches de Guinguené avec la F.M.].

608) JULIA (D.), *Qui sont les prêtres ?*, « Recherches et Débats », (Paris, Desclée de Browwer), n° 64, 1969, p. 65 et *sq.*

609) KAWANO (K.), *Prototypes idéologiques de la Révolution Française*, « Europe », (Paris), n°s 391-392, novembre-décembre 1961, p. 158 et *sq.*

610) KEIM (A.), *Helvétius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907.

611) *Notes de la main d'Helvétius publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires*, Paris, Alcan, 1907.

612) KEMPENEER (J. de), *Le Cardinal de Soubise aux Vieux Joncs. La remise de la barrette par Louis XV en la chapelle castrale (1747)*, in : « Société historique et archéologique de Saverne », 1957.

613) KINGDON (R.-M.), *Genever and the consolidation of the French Protestant Movement*, Genève, Droz, 1967.

614) KIRSOP (W.), *Bibliographie matérielle et critique textuelle*, Paris, Lettres Modernes, 1970.

615) KITCHIN (J.), *La Décade (1794-1807) ; un journal encyclopédique*, Paris, Minard, 1965.

616) KOLAKOWSKY (L.), *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel du XVIIe siècle ;* trad. par Anna Posner, Paris, Gallimard, Biblioth. de Philosophie, 1969 [texte polonais de 1965].

617) KORONÉOS (C.), *La tragédie comme modèle*, in « Lettres Nouvelles », septembre-octobre 1970.

618) KRAUSS (W.), *L'Etude des écrivains obscurs du siècle des Lumières*, in : « Studies on Voltaire », XXVI, 1963.

619) *L'énigme de Du Marsais*, « R.H.L.F. », (Paris), octobre-décembre 1962.

620) *Cartaud de la Villate. Ein Beitrag zur Entstehung des geschichtlichen Weltbildes in der französichen Frühaufklärung* ; Akademie-Verlag, Berlin, 1960, 2 vol.

621) *L'ère française des lumières et les intellectuels allemands*, « La Pensée », (Paris), n° 123, octobre 1965, p. 78-92, sur E.-M. Arndt, p. 86.

622) *La correspondance de Formey*, « R.H.L.F. », (Paris), 1953, p. 296-305.

623) *Reise nach Utopia. Französiche Utopien aus drei Jahrhunderten*. Berlin, Rütten und Loening, 1964.

624) KUCZYNSKI (J.), *Studien über schöne Literatur...*, c. r. par J. Lefèbvre, « La Pensée », (Paris), n° 69, 1966, p. 120-121.

625) LA BEAUMELLE (L. Angliviel de), *Qu'en dira-t-on ?, Mes Pensées*, Copenhague, 1751.

626) *Mémoires pour servir à l'histoire de Madame de Maintenon et à celle du siècle passé...*, Amsterdam, aux dépens de l'auteur, 1755-1756, 15 vol.

627) LABORDE (A.), *L'œuvre de Madame de Genlis*, Paris, Nizet, 1966.

628) LABOULLE (M.-J.), *La Mathématique sociale : Condorcet et ses prédécesseurs*, « R.H.L.F. », 1939, p. 33 et *sq.*

629) LABRIOLLE (M.-R. de), *Lettres inédites de l'Abbé Desfontaines, 1728-1735*, « Revue Sciences Humaines », fascicule 124, octobre-décembre 1966.

630) LABROUSSE (M.), *Le Mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIXe siècle*, Paris, C.D.U., 1948, 3 fascicules.

631) LA CROIX (L.-A. Nicolle de), *Géographie moderne, précédée d'un petit traité de la Sphère et du Globe...*, Paris, Hérissant, 1762, 2 vol. (1re éd. 1748).

632) LAFAYE (J.), *Les conquistadores*, Paris, Seuil, coll. le temps qui court, 1964.

633) LAGRAVE (H.), *Les papiers de d'Argenson*, « R.H.L.F. » (Paris), avril-juin 1963.

634) LA HARPE (J.-Fr.), *Oeuvres*, réimpr, Slatkine, Genève, 1960, 5 vol.

635) *Lycée, ou Cours de Littérature ancienne et moderne*, Paris, Agasse, an XIII (1805), 17 vol.

636) *Correspondance littéraire adressée à S.I. Mgr le Grand Duc, aujourd'hui empereur de Russie...*, Paris, Migneret, An XII, 1804, 6 vol.

637) *Cours de littérature ancienne et moderne suivi du tableau de la Littérature au XIXe siècle par Chénier...*, Paris, F. Didot frères, fils et Cie, 1863, 3 vol.

LA HONTAN (L.A. de Lom d'Arce, baron de), cf. G. CHINARD ; cf. M. ROELLENS.

638) LAMARTINE (A. de), *J.-J. Rousseau, son faux « Contrat Social »*, Paris, Delpeuch, 1926, coll. Pages retrouvées.

639) LAMBERT (M.), *La naissance de la bureaucratie*, « Revue Historique », t. 224, juillet-septembre 1960, p. 1-26.

640) LAMOTHE-LANGON, *Histoire religieuse, monarchique, militaire et littéraire de la Révolution Française et de l'Empire [...], jusqu'au 20 avril 1824*, Paris, Albanel et Martin, 1840, 2 vol.

641) LAMY (le P. B.), *La Rhétorique ou l'art de parler*, Paris, Cusson et Witte, 1701.

642) *Entretiens sur les Sciences [...] pour se faire l'esprit juste et le cœur droit*, Lyon, Certe, 1694, 2e éd.

643) L'ANGE (J.-F.), Œuvres, Paris, Ed. Sociales, 1968, [éd. p. P. Leutrat], coll. Classiques du Peuple.

644) *Remède à tout, ou constitution invulnérable de la Félicité publique,* Lyon, L. Cutty, 1793.

645) LANSON (C.), *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748,* « Revue des Cours et Conférences », (Paris), t. XVI-XVIII, 1907-1910.

646) *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750,* « R.H.L.F. », (Paris), 1912, p. 1-29 ; 293-317.

647) LAPOINTE (S.), *Une voix d'en-bas, Poésies par Savinien Lapointe...,* Paris, au bureau de l'imprimerie, rue Rameau, 7, et chez tous les libraires, 1844.

648) LAPOUGE (G.), *Utopie et civilisation,* Paris, Weber, 1972.

649) *L'éden et l'ordinateur,* « Nouvel Observateur », (Paris), juin-juillet 1972, n° spécial sur l'Ecologie, p. 27-29.

650) *LAS CASAS et la défense des indiens* ; présenté par M. BATAILLON et André SAINT-LU, Paris, Julliard ; coll. Archives, 1971.

651) LAUFER (R.), *Style rococo, style des lumières,* Paris, Corti, 1963.

652) LAUNAY (M.), *Jaurès, la Sorbonne et l'Affaire Dreyfus,* « Revue des Sciences Humaines », (Paris), janvier-mars 1964, p. 113 et *sq.*

653) LAVELEYE (E. de), *Les formes primitives de la propriété,* « R.D.M. », 1er juillet 1872-1er septembre 1872.

654) *Le Socialisme contemporain en Allemagne,* « R.D.M. », 1er septembre ; 15 décembre 1876.

655) LECLERCLE (J.), *Utopie et réalisme politique chez Mably,* « in Studies on Voltaire », (Genève), XXVI, 1963, p. 1049-1070 [p. 1055, 1056, 1070 : Morelly].

656) LECOQ (A.), *La Question sociale au XVIIIe siècle,* Paris, Bloud et Gay, 1909, coll. Science et Religion, nos 52-53.

657) LEFEBVRE (G.), *La grande peur de 1789,* Paris, Colin, 1970, 2e éd.

— Cf. « Temps modernes », 1950, p. 561-571.

— Cf. « A.H.R.F. », 1954, sur J.-L. Talmon.

658) LEFEBVRE (H.), *Le Play et les monographies en pays pyrénéen,* « La Pensée », n° 66, 1966, p. 32.

LE FEVRE (Tanneguy), *Méthode pour commencer les Humanités...,* cf. GAULLYER.

659) LE FLAMANC (A.), *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIIIe siècle,* Paris, Librairie philosophique, 1934.

660) LE GALL (B.), *L'imaginaire chez Senancour,* Paris, Corti, 1966, 2 vol.

661) LEGENDRE (P.), *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours...,* Paris, P.U.F., coll. Thémis, 1968.

662) LE GUILLOU (L.), *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais,* Paris, Colin, 1966.

663) *Correspondance de Lamennais,* Paris, Colin, 1972, 4 vol.

664) LEIGH (R.A.), *A neglected XVIIIth Century edition of Diderot's works,* « French Studies », (Oxford), 1952, p. 148-152.

665) LÉLY (G.), *Vie du marquis de Sade, écrite sur des données nouvelles et accompagnée de nombreux documents...,* Paris, Gallimard, 1952, 2 vol.

666) LEMAITRE de CLAVILLE (Ch.-Fr.), *Traité du vrai mérite de l'homme considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions ; avec des principes d'éducation, propres à former les jeunes gens à la vertu,* Paris, Saugrain, 1734.

Id. à Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1742 ; 1777 (2 vol.).

667) LE NOBLE (E.), *Ecole (l') du monde en quatorze entretiens dits Mercuriales,* Paris, G. de Luynes, P. Ribou, 1700.

668) LEONARD (E.), *Histoire Générale du Protestantisme,* Paris, P.U.F., 1961.

669) LEROY (M.), *Histoire des idées sociales en France,* Paris, Gallimard, 1946, 2 vol. ; t. I, *De Montesquieu à Robespierre.*

670) LEROY-BEAULIEU (A.), *L'Empire des Tsars et les Russes,* « R.D.M. », 15 août 1873 ; 1874 (1er mai ; 1er juin) ; 1876 ; 1877.

671) LE ROY de SAINTE-CROIX, *Les Quatre Cardinaux de Rohan (évêques de Strasbourg) en Alsace,* Strasbourg, Hugemann et Cie, Grande Collection alsacienne, 1880.

672) LETESSIER (M.), *Madame de Genlis,* « Bulletin de l'Association G. Budé », (Paris), 1969, n° 2, p. 261 et *sq.*

673) LEVAYER (P.-E.), *Les écrits politiques de Laclos,* « R.H.L.F. », n° 1, 1969, p. 51 et *sq.*

LEVESQUE de POUILLY (L.-J.), *Théorie des Sentiments agréables...,* cf. *Recueil de divers écrits...,* 1736.

674) LÉVI-STRAUSS (Cl.), *Anthropologie Structurale,* Paris, Plon, 1958.

675) *Tristes tropiques,* Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1955.

676) LEWIS (G.), *L'innéisme cartésien et sa critique par Lelarge de Lignac,* « Revue des Sciences Humaines », (Paris), 1951, p. 30 et *sq.*

677) *Machineries et perspectives curieuses dans leurs rapports avec le cartésianisme,* « XVIIIe siècle », (Paris), juillet 1966, p. 461 et *sq.*

678) LICHTENBERGER (A.), *Le Socialisme au XVIIIe siècle, étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution,* Paris, Alcan, 1895.

679) *Le Socialisme utopique, études sur quelques précurseurs inconnus du Socialisme,* Paris, Alcan, 1898.

680) *Le Socialisme et la Révolution Française. Etude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796,* Paris, Alcan, 1899 [voir index des Auteurs].

681) LIMANOWSKI (B.), *Morelly, ein Sozialistischer Schriftsteller des XVIII. Jahrhunderts,* « Zukunft », (Berlin), t. I, oct. 1877, p. 485-495.

682) LIMIERS (H.-P. de), *Histoire du règne de Louis XIV, Roi de France et de Navarre,* Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1718, 2 vol.

683) LISTONAI (de) [pseudonyme de VILLENEUVE (de)], *Le Voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre,* Amsterdam, 1771, 2 vol.

684) LIVET (G.), *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes,* Paris, Colin, coll. U2, 1972.

685) Collectif *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle,* Paris, La Haye, Mouton, 1965-1970, 2 vol.

686) LOCKE (J.), *Education des enfans, traduction anglaise de M. Locke, par M. Coste...,* Paris, David, 1747, 2 vol.

687) *Essai philosphique concernant l'entendement humain...,* [tr. Coste], Amsterdam, P. Mortier, 1750, 4 vol. °4e éd.].

688) *Essai sur le pouvoir civil,* Paris, P.U.F., 1954 [trad. p. J.-L. Fyot].

689) LOPEZ-BRAVO (M.), *De rege et de regendi ratione libri duo...,* Matriti, ex typographia Ioannis Sanchez, 1616, [en 1627, il y aurait eu une 2e éd. comportant trois livres chez la Vve de Louis Santius, cf. *Manual del Leturo Hispanoamericano...,* par A. Palau y Dulcet].

690) LOUGH (J.), *The Earliest Refutation of Rousseau's* « Contrat Social », « French Studies », (Oxford), vol. XXIII, janvier 1969, p. 23 et *sq.*

691) [LOUIS XIV] *Mémoires et divers écrits,* p. p. B. Champigneules, Paris, Club Français du Livre, 1960.

692) LUCAS-DUBRETON (J.), *La grande peur de 1832,* Paris, Gallimard, 1932.

693) LUGON (Cl.), *La république communiste chrétienne des Guaranis,* Paris, éd. Ouvrières, 1951.

694) *Lusiade (la) du Camoens, poème héroïque sur la découverte des Indes Orientales, traduit du Portugais, par M. Duperron de Casteras,* Paris, Huart, David, Briasson, Clousier, 1735, 3 vol.

695) LUTAUD (O.), *Les Niveleurs. Cromwell et la République,* Paris, Julliard, 1967, coll. Archives.

696) LUTFALLA (M.), *L'évidence, fondement nécessaire et suffisant de l'ordre naturel chez Quesnay et Morelly,* « Revue d'histoire économique et sociale », (Paris), n° 2, 1963, p. 213-249.

697) LUXEMBOURG (R.), *Œuvres,* Paris, Maspéro, 1968, 4 vol.

MACHIAVEL (N.), cf. *Œuvres de Machiavel.*

698) [Mac LAURIN] *Exposition des découvertes philosophiques de M. le chevalier Newton par Mac Laurin,* trad. par le médecin Lavirotte, Paris, Durand et Pissot, 1749.

699) MAFFEY (A.), *Il pensiero politico del Mably,* Torino, Giappichelli, 1968.

699 bis) *Il volto di Morelly,* « Studi Francesi », (Torino), n° 60, 1976, p. 480-489.

700) MALEBRANCHE (N.), *La Recherche de la Vérité...,* éd. par G. Lewis, Paris, Vrin, 1943, 3 vol.

701) *Œuvres complètes de Malebranche,* éd. p. M. M. de Genoude et de Lourdoueix, Paris, de Sapia, 1837, 2 vol.

702) Collectif *Malebranche, l'homme et l'œuvre,* Paris, Vrin, 1966.

702 bis) MALEWSKA (D.) et OSSOWSKI (St.), cf. *Morelly, Kodeks, Natury,* [éd. polonaise du *Code* ; cette édition se recommande par la finesse des remarques sur la tonalité du langage de Morelly et par son lexique, placé en fin de livre].

703) MALON (B.), *Le Socialisme intégral,* Paris, Alcan, 1890, 2 vol.

704) MALSON (L.), *Les enfants sauvages, mythe et réalité ; suivi de « Mémoire et*

rapport sur Victor de l'Aveyron par J. Itard, Paris, U.G.E., coll. le monde en 10 × 18, 1964.

MANFRED (A.), DALINE (V.M.), *Nécrologie. V.P. Volguine...*, cf. DALINE (V.M.).

705) MANNHEIM (K.), *Idéologie et Utopie*, trad. sur l'éd. angl. par P. Rollet, préface de L. Wirth, Paris, Rivière, 1956 [éd. all. 1929].

706) MARCUSE (H.), *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, éd. de Minuit, 1968.

707) *La fin de l'Utopie*, Paris, Seuil, 1968, coll. Combats.

708) MARGOLIN (J.-Cl.), *Recherches Erasmiennes*, Genève, Droz, 1969 ; t. CV des *Travaux d'Humanisme et Renaissance*.

709) MARIVAUX (Pierre CARLET de CHAMBLAIN de), *Journaux et œuvres diverses*, Paris, Garnier, 1969.

710) *Théâtre*, éd. p. F. Deloffre, Paris, Garnier, 1968, 2 vol.

711) *Le petit-maître corrigé*, éd. p. F. Deloffre, Genève, Paris, Droz, Giard, 1955.

712) MARTIN (L.), *Discours utopique et récit des origines* ; 2 — *de l'« Utopia » de More à Scandza de Cassiodore-Jordannes*, « Annales », (Paris), mars-avril 1971, p. 306 et *sq*.

713) MARX (K.), *Manifeste du Parti Communiste suivi de « Les luttes de Classes en France*, Paris, U.G.E., coll. le monde en 10 × 18, 1966.

714) *Les luttes de classe en France, 1848-1850. Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, J.-J. Fauvert, coll. Libertés, 1965.

715) *Misère de la philosophie. Réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon*, Paris, éd. Sociales, 1968.

716) MASCOLO (D.), *Le Communisme. Révolution et communication, ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris, Gallimard, 1953.

717) MASSON (P.-M.), *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1916, 3 vol.

718) *La « Profession de foi du Vicaire Savoyard » de J.-J. Rousseau*, éd. critique..., Fribourg-Paris, Librairie de l'Université — Hachette, 1914.

719) *Rousseau et Morelly*, « R.H.L.F. », (Paris), 1912, p. 414-5.

720) MATHERON (A.), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, 1969.

721) MATORÉ (G.), *Les notions d'art et d'artiste à l'époque romantique*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), octobre 1951, p. 120-137 [notes sur l'histoire du vocabulaire (génie, etc.) du XVIII[e] siècle à 1834].

722) MAUZI (R.), *L'idée du bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII[e] siècle*, Paris, Colin, 1960.

723) MAZAURIC (Cl.), *Babeuf et la conspiration pour l'Egalité*, Paris, éd. Sociales, 1962.

724) *Babeuf. Textes choisis*, Paris, éd. Sociales, 1965.

725) [CHOISY (Fr.-T. abbé de)] *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV par feu M. l'abbé de Choisy de l'Académie Française*, Utrecht, Wan-de-Vater, 1747.

MENTOR (le) Moderne..., cf. Revues du XVIII[e] siècle.

726) MERCIER (L.-S.), *Tableau de Paris*, t. I-IV, Hambourg, Virchaux et Cie ; Neuchâtel, Fauche, 1782 — t. V-VI, Amsterdam, 1783.

727) MERCIER (R.), *L'enfant dans la société du XVIII[e] siècle avant l'« Emile »*, Université de Dakar, public. de la section de langue et littérature, 1961.

728) *La question du langage poétique au début du XVIII[e] siècle ; la Bible et la critique*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), fascicule 146, avril-juin 1972, p. 255 et *sq*.

Une controverse sur la vérité historique, in : *La Régence*, cf. *Régence (la)*.

La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750), Villemonble, La Balance, 1960.

729) MERLANT (J.), *De Montaigne à Vauvenargues. Essais sur la vie intérieure et la culture du moi*, Genève, réimpr. Slatkine Reprints, 1969 [1[re] éd. 1914].

730) MESNARD (P.), *La philosophie politique espagnole au XVII[e] siècle*, « XVII[e] siècle », (Paris), n° 27, avril 1955, p. 178 et *sq*.

731) *L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Paris, Vrin, 1969 (1[re] éd. 1935).

732) *Erasme*, Paris, Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, 1969.

733) MEUVRET (J.), *Etudes d'histoire économique*, Paris, Colin, « Cahiers des Annales », n° 32, 1971.

734) MICHELET (J.), *Le Peuple*, Paris, Didier, 1946 [éd. par L. Refort].

735) MIQUET (Claude), *Les lecteurs en Allemagne dans le dernier tiers du dix-huitième siècle*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969, p. 311-16.

736) MITARD (St.), *Ledru-Rollin et la Question Sociale en France, en 1841*, « Revue d'Histoire Economique et Sociale », (Paris), 1952, p. 227 et *sq*.

737) MOLÉ (M. Cte), *Souvenirs d'un témoin de la Révolution et de l'Empire (1791-1803), pages inédites, retrouvées en 1939, publiées et présentées par la marquise de Noailles...*, Genève, éd. du Milieu du Monde, 1943.

738) MOLINO (J.), *L'éducation vue à travers l'« Examen des esprits » du docteur Huarte* in : « Revue de Marseille », supplément du n° 88, 1972.

739) MONCRIF (Fr.-A. Paradis de), *Observations pour servir à l'histoire des gens de lettres*, in : *Recueil de Mémoires, dissertations, lettres [...], pour servir de supplément aux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et de celle de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (sur l'abbé Terasson) [Bibliothèque Nationale Rés. Z Fontanieu, 315 in 12].

740) *Œuvres de Monsieur de Moncrif*, Paris, Vve Regnard, 1768, 4 vol.

741) MONEV (L.), *Les premières mentions de J.-J. Rousseau dans la littérature serbo-croate*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969, p. 317 et *sq*.

742) MONNERON (J.-L.), *Les illusions de l'antipolitique (Questions orientées)*, « Recherches et Débats », (Paris), n° 63, 1969 : *Politique et prophétisme : mai 1968*, p. 11-26 [étude datant de décembre 1968].

743) MONSELET (Ch.), *Oubliés et dédaignés. Figures de la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Charpentier et Cie, 1876, 1 vol. [1re éd. 1864].

744) MONTESQUIEU (Ch.-L. de Secondat, baron de), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. l'Intégrale, 1964, 1 vol.

745) *Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, p. p. J. Ehrard, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

746) *De l'Esprit des Lois...*, p. p. J. Ehrard, Ed. Sociales, 1969.

747) *Cahiers*, 1716-1755, p. p. B. Grasset, Paris, Grasset, 1941.

748) MONTGLOND (A.), *Le Préromantisme français*, Paris, Corti, éd. 1966, 2 vol.

749) MONTGOMERY (Fr. K.), *La vie et l'œuvre de P. Buffier*, Paris, Association du doctorat, 1930.

750) MORE (Th.), *L'Utopie. Discours du très excellent homme Raphael Hythloday sur la meilleure constitution d'une république [...]* trad. par V. Stouvenel, revue et corrigée par M. Bottigelli-Tisserand [...], Paris, éd. Sociales, 1966.

751) *L'Utopie...*, trad. M. Delcourt, Paris, Nizet, 1968.

752) *Le Planisme au Seizième siècle. L'île d'Utopie ou la meilleure des républiques [...]* par P. Grunebaum-Ballin, Paris, A. Michel, 1935.

753) *Bibliothèque universelle des romans...*, Paris, Lacomble, février 1776, p. 5-33 [condensé de *L'Utopie* : « C'est une fiction, c'est un Roman, c'est un rêve [...] et le rêve d'un homme d'Etat].

754) *Morelly, Code de la Nature...*, Paris, Ed. Sociales, coll. Classiques du Peuple, 1953 [cette éd. contient la préface de V. Volguine].

755) *Morelly, Kodeks Natury*, p. p. D. Malewska ; préface de St. Ossowski, Cracovie, 1953 (coll. Biblioteka Klasykow filozofii).

756) MORINEAU (M.), *Y a-t-il eu une révolution agricole en France au XVIIIe siècle ?*, « Revue Historique », (Paris), avril-juin 1968, p. 299 et *sq*.

757) MORNET (D.), *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française (1715-1787)*, Paris, Colin, 1933.

758) *La Pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, coll. U2, éd. 1969.

759) *Bibliographie d'ouvrages philosophiques du XVIIIe siècle...*, « R.H.L.F. », (Paris), 1933, p. 259-281.

760) MORRIS (Th.), *L'abbé Desfontaines et son rôle dans la littérature du temps*, « Studies on Voltaire », XIX, Genève, 1961.

761) MORTIER (R.), *Diderot en Allemagne*, Paris, P.U.F., 1954.

762) *Clartés et Ombres du Siècle des Lumières. Etudes sur le XVIIIe siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.

763) *« Le Journal de lecture » de F.M. Leuchsenring*, « Revue de Littérature Comparée », 1955, p. 220-222.

764) *The « Philosophes » and public education*, « Yale French Studies », n° 40, 1968, I, p. 62-76.

765) MORTON (A.L.), *L'Utopie anglaise*, Paris, Maspéro, 1964.

766) MOSSÉ (Cl.), *Les Utopies égalitaires à l'époque hellénistique*, « Revue Historique », (Paris), avril-juin 1969, t. 241, p. 297-298.

767) MOULÉ (L.), *La compagnie de l'arquebuse de Vitry-le-François (1601-1790)*, Vitry-le-François, 1912 (Archives départementales de Châlons : CHP. 6.038).

MOUFFLE D'ANGERVILLE, cf. Documentation générale.

768) MOUSNIER (R.), *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du XVIIe siècle (France, Russie, Chine)*, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

769) *L'évolution des institutions monarchiques...*, « XVIIe siècle », (Paris), n° 58-59. 1963, p. 57 et *sq*.

770) *L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle. L'œuvre de Louis Turquet de Mayerne*, « Revue Historique » (Paris), t. CCXIII, 1955, p. 1-20.

771) *Les concepts d'« ordres », d'« états », de « fidélité » et de « monarchie absolue » en France, de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIe*, « Revue Historique », (Paris), n° 502, avril-juin 1972, p. 289 et *sq.*

772) MUCCHIELLI (R.), *Le Mythe de la cité idéale*, Paris, P.U.F., 1960.

773) MUMFORD (L.), *The Story of Utopias ; ideal commonweaths and Social Myths [...]*, London, Calcutta, Sydney. G.G. Harrap a. C° L.T.D., 1923.

MUNOZ (Fr.), cf. BAKOUNINE (M.).

774) MUNTÉANO (B.), *Survivances antiques : l'abbé Du Bos, esthéticien de la persuasion passionnelle*, « Revue de Littérature Comparée », (Paris), 1956, juillet-septembre, p. 318-350.

775) NAIGEON (J.A.), *Mémoires historiques et philosophiques sur M. Diderot*, Paris, J.L. Brière, in : *Œuvres de Diderot*, 1823.

776) *Encyclopédie méthodique...*, Paris, Panckouke-Agasse, 1791, 3 vol.

777) *Œuvres de Denis Diderot...*, Paris, Desray, 1798, 15 vol.

778) NAVILLE (P.), *Paul Thiry d'Holbach*, Paris, Gallimard, 1943.

779) NEDELJKOVIC (D.), *Moreliyeva Komunisticka teoriya*, Beograd, Stamparija « Kultura », 1957 [Préface à l'édition yougoslave du *Code*].

780) NEWTON (Sir Isaac), *Optice sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis libri tres...*, Lausanne et Genève, M.-M. Bousquet, 1740 [trad. par J.P. Marat, *Optique...*, Paris. Leroy, 1787].

781) NICOLE (P.), *De l'éducation d'un Prince...*, Paris, Vve Ch. Savreux, 1670.

782) [NOAILLES (duc de)], *Mémoires politiques et militaires*, Paris, Féchoz-Letouzey [t. XXXIV des *Mémoires relatifs à l'Histoire de France]*, 1881.

783) *Observations sur les arts et sur quelques morceaux de Peinture et de Sculpture exposés au Louvre en 1748. Où il est parlé des embellissemens dans les Villes*, Leyde, Elias Luzac junior, 1748 [Charles Léoffroy de Saint-Yves].

784) [MACHIAVEL (N.)], *Œuvres de Machiavel*, La Haye, aux dépens de la Compagnie, 1743, 6 vol.

785) *Prince (le) de N. Machiavel*, trad. par Amelot de la Houssaye, Amsterdam. H. Wetstein, 1686.

786) *Prince (le), suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II*, p. p. R. Naves, Paris, Garnier, 1968.

787) [BACON (Fr)] *Œuvres philosophiques, morales et politiques de Fr. Bacon...*, p. p. J.A.C. Buchon, Paris. desrez, 1836.

ORCIBAL (J.), cf. Fénelon, *Correspondance*.

788) OSMONT (R.), *« Un événement aussi triste qu'imprévu... »*, « R.H.L.F. » (Paris), n° 4, octobre-décembre 1965, p. 614 et *sq.*

789) OTTER (J.), *Voyage en Turquie et en Perse avec une relation des expéditions de Thamas Kouli-Khan*, Paris, Frères Guérin, 1748, 2 vol.

790) PARETO (V.), *Œuvres complètes*, Genève, Droz, 26 vol. ; t. V, *Les Systèmes Socialistes*, 1965, (sous la direction de G. Busino).

791) PARIS (L.), *Les papiers de Noailles de la Bibliothèque du Louvre*, Paris, Cabinet historique et Dentu, 1875.

792) PEIGNOT (Et.-G.), *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés...*, Paris, Renouard, 1806, 2 vol.

793) PELLEPORT (Claire), *Les Duchesses d'Orléans*, Paris, ch. Borrani, 1848.

794) [PELLISSON et d'OLIVET] *Histoire de l'Académie Française par Pellisson et d'Olivet*, Paris, Didier et Cie, éd. de 1858.

795) PERDIGUIER (A.), *Correspondance inédite avec George Sand et ses amis. Lettres choisies et commentées avec une Introduction par J. Briquet*, Paris, Klincksieck, 1966.

796) *Mémoires d'un Compagnon*, Club des Libraires de France, Paris, 1964.

797) PERNOUD (R.), *L'Amérique du Sud au XVIIIe siècle. Mélanges anecdotiques et bibliographiques*, « Cahiers d'histoire et de bibliographie » (Mantes), 1942, Cahier n° 3, [p. 93-111, *Une réussite sociale. Les Réductions des Pères jésuites au Paraguay*].

798) PERROT (J.-Cl.), *Rapports sociaux et villes au XVIIIe siècle*, « Annales », (Paris), mars-avril 1968, p. 241 et *sq.*

799) PETRIE (Sir Ch.), *The Jacobite Movement*, London, Eyre and Spottiswoode, 1959 (1re éd. 1932).

800) PIANZOLA (M.), *Thomas Münzer, ou la guerre des paysans*, Paris, Club Français du Livre, 1958, coll. Portraits de l'Histoire, n° 14.

801) PICCIOLA (A.), *L'activité littéraire de Maurepas*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 3, 1971, p. 276 et *sq.*

802) PIRE (G.), *J.-J. Rousseau et les relations de voyage,* « R.H.L.F. », (Paris), n° 3, 1956, p. 355-378.

803) [PISCITELLI (E.) éd.], *Morelly, Codice della Natura,* Turin, Einaudi, 1952 [cette édition se recommande par la qualité des remarques sur le style de Morelly et par l'identification des citations faites par Morelly].

804) PLONGERON (B.), *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820),* Genève, Droz, 1973.

805) *Recherches sur l'Aufklärung catholique en Europe occidentale. 1770-1830,* « Revue d'histoire moderne et contemporaine », (Paris), t. XVI, 1969.

806) *« Doctrines » et « croyances » au creuset de la Révolution française* in : *Recherches et Débats,* n° 71, Paris, Desclée de Brouwer, *Elites et Masses,* 1971, p. 65-78.

807) *Nature, Métaphysique et Histoire chez les Idéologues,* « Dix-huitième siècle » (Paris), n° 5, 1973, p. 375-412.

808) PLUCHE (abbé N.-A.), *Le Spectacle de la nature, ou Entretiens sur l'histoire naturelle et les Sciences,* Paris, Estienne, t. VI. 1755.

809) POCARD-KERVILLER (R.), *La Bretagne à l'Académie Française aux XVIIe et XVIIIe siècles,* in : *Congrès scientifiques de France,* Saint-Brieuc, Guyon, 1874.

810) POISSON (J.), *Le romantisme social de Lamennais,* Paris, Vrin, 1932.

811) POITRINEAU (A.), *La vie rurale en Basse-Auvergne au XVIIIe siècle (1726-1789),* Paris, P.U.F., 1965, 2 vol.

812) POLIN (R.), *La Politique et la Solitude. Essai sur J.-J. Rousseau.*

813) [POMEAU (R.) éd.], *Voltaire, Œuvres historiques,* Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957.

814) *J.-J. Rousseau, Julie...,* Paris, Garnier, 1960.

815) *Politique de Voltaire,* Paris, Colin, coll. U, 1963.

816) *La Religion de Voltaire,* Paris, Nizet, 1956.

817) *Voltaire par lui-même,* Paris, Seuil, 1955.

818) *De la paix perpétuelle à la nation armée,* « Table Ronde », (Paris), mars 1960, p. 76 et *sq.*

819) *De la Nature. Essai sur la vie littéraire d'une idée.* « Revue de l'Enseignement Supérieur », (Paris), I, 1959, p. 107-121.

820) *Voltaire et le Héros,* « Revue des Sciences Humaines », (Paris), 1951, p. 345 et *sq.*

821) *L'Europe des lumières,* Paris, Stock, 1966.

822) *L'Age classique (1680-1720),* Paris, Arthaud, 1971, coll. Littérature Française, t. III de l'Age Classique.

823) *Essai sur les mœurs,* Paris, Garnier, 1963.

824) *Dictionnaire Philosophique,* Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

825) *Où en sont les études sur Voltaire ?* « L'Information Littéraire », n° 2, mars-avril 1952, p. 43-47.

826) [POPE (A.)], *Essai sur la critique, poème traduit de l'Anglois de M. Pope avec un discours et des remarques,* par Du Resnel, Paris, 1730.

827) *Essai sur l'Homme, traduit de l'Anglois par Du Resnel,* Utrecht, Néaulme, 1737.

828) PORSNEV (B.), *Meslier, Morelly, Deschamps,* in : *Au Siècle des Lumières,* Ec. pratique des Hautes Etudes, Paris, Moscou, 1970, p. 233-248.

829) POULAT (E.), *Intégrisme et catholicisme intégral... (1909-1921),* Paris, Casterman, 1969.

830) PRÉCLIN (E.) et TAPIE (V.-L.), *Le XVIIIe siècle,* Paris, P.U.F., coll. Clio, 1952.

831) PREVOST D'EXILES (abbé A.-Fr.), *Lettres de Mentor à un jeune Seigneur traduites de l'anglois par M. l'abbé Prévôt,* Londres, Vaillant, 1764.

832) *Le Philosophe anglois ou l'histoire de Monsieur Cleveland...,* Amsterdam, J. Ryckhoff, 1757, 4 vol.

833) PROUDHON (P.-J.), *Œuvres complètes,* Paris, Rivière, 1923-1959, 13 tomes ; sous la direction de C. BOUGLÉ et H. MOYSSET ; t. I et t. II : *Système des Contradictions...* ; t. VII : *Confessions d'un révolutionnaire.*

834) *Philosophie de la misère — Misère de la Philosophie* [K. Marx], Paris, U.G.E., coll. le monde en 10 × 18, 1964.

835) *Œuvres choisies,* textes présentés par J. BANCAL, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1967.

836) PROUST (J.), « R.H.L.F. », mars-avril 1971, p. 300-303, compte rendu du *Manuel d'Histoire Littéraire de la France,* Paris, éd. Sociales, 1969, t. III.

837) *Diderot et l'Encyclopédie,* Paris, Colin, 1962.

838) *La bibliothèque de Diderot, I ;* « Revue des Sciences Humaines », (Paris), 1958,

p. 256-273 ; *La bibliothèque..., II* ; « Revue des Sciences Humaines », Paris, 1959, p. 179-183.

839) PROYART (abbé L.-Bon), *Vie du Dauphin, père de Louis XVI...*, Paris, Berton, Vve Hérissant, [etc.], 1778.

840) *Œuvres complètes*, Paris, Maquignon, 1819, t. IX *(Vie du Dauphin...)*.

841) PRUDHOMMEAUX (J.), *L'Icarie et son fondateur, Etienne Cabet : contribution à l'étude du socialisme expérimental*, Paris, Cornély, 2 vol. 1907 [t. I, E. Cabet ; t. II, histoire de la communauté icarienne].

PUFENDORF (S.), cf. *Devoirs (les) de l'Homme...*

PY-POULAIN : voir DELAUNAY.

842) RACINE (J.), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. l'Intégrale, 1962.

843) RACINE (L.), *La Religion*, Poëme..., Paris, Coignard-J. Desaint, 1742 [t. I des *Œuvres* en 4 vol. ; le t. I contient paginé à part le poème *La Grâce*]. [*Œuvres*, t. I Paris, Coignard, Desaint, 1742 ; t. II-III-IV, Paris, Desaint et Saillant, 1747].

844) RAMUS (P. de la Ramée dit), *Dialectique*, éd. par M. Dassonville, in : *Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, LXVII, Genève, Droz, 1964.

845) RAPPOPORT (Ch.), *La Révolution socialiste*, in : *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*, sous la direction de COMPERE-MOREL, Paris, Quillet, 1913 [Bibliothèque Nationale 8° R. 28.994].

846) Articles du « Socialisme » (1907-1912) [Bibliothèque Nationale 8° R. 62.227]. *Le Socialisme* novembre 1907-1912, Bibliothèque Nationale, folio Lc 26.367, septembre 1912 [1908 manque, 1911, 1912 inc.] ; Bibliothèque Arsenal : 4° Jo 11.386, 1907 mai à 1908 ; 4° Jo 11.666, 1911 inc. ; Musée Social : 16.194, coll. 2 mars 1913 [cesse de paraître].

847) *Le Socialisme au XVIIIe siècle : Morelly*, n° 3 de la série *Le Socialisme*, Paris, Ecole du propagandiste, s. d. [Ce livre est signalé par G. Chinard et R. Coe ; je ne l'ai trouvé ni à la Bibliothèque Nationale ni au Musée Social ni à l'Institut Français d'Histoire Sociale (dont la secrétaire a fait des recherches dans des bibliothèques privées) ni à Amsterdam : International Instituut voor Sociale Geschiedenis. Aucune des Bibliographies du Socialisme ne cite cette œuvre].

848) RAVARY (R.), *La Hontan et la Rivière Longue*, « Revue d'histoire de l'Amérique française » (Montréal-Outremont), mars 1952, p. 471-492.

849) Collectif *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des lumières*, Genève, Droz, 1972.

850) Anonyme et collectif *Recueil de divers écrits sur l'Amour et l'Amitié, la Politesse, la Volupté, les Sentimens agréables, l'Esprit et le Cœur*, Paris, Pissot, 1736. [Contient, en particulier, la 1re version de la *Théorie des sentimens...* de Levesque de Pouilly].

851) *Recueil de lettres pour servir d'éclaircissement à l'histoire du règne de Louis XIV*, La Haye et Paris, Boudet, 1760, 8 vol. [Pas à la Bibliothèque Nationale ; B.U.M. Clermont, 52.335].

852) [DUQUESNE (Mis H.)], *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'Île d'Eden*, Amsterdam, H. Desbordes, 1689.

852 *bis*) RAINER (E.), *L'utopie d'une république huguenote...*, Paris, Ecrivains Associés, 1959.

853) *Recueil d'Etudes Sociales à la mémoire de F. Le Play*, Paris, Picard, 1966.

854) REED (J.), *Dix jours qui ébranlèrent le monde*, Paris, éd. Sociales, 1958.

855) *Réflexions philosophiques sur le Système de la Nature par M. Holland*, nouvelle édition [...], Neuchâtel, 1777.

856) REGALDO (M.), *Matériaux pour une bibliographie de l'Idéologie et des idéologues*, « R.A.L.F. », n° 1, 1970, p. 35-49 ; n° 2-3, 1970, p. 29-41.

857) *« La Décade » et les philosophes*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 2, 1970.

858) Collectif *Régence (la)*, [Colloque d'Aix-en-Provence, février 1966], Paris, Colin, 1970.

859) REISS (Fr.), *140 thèses en Sorbonne, compte rendus critiques*, Paris, S.E.D.E.S., 1965.

860) *Thèses en Sorbonne, 1963-1969*, Paris, Klincksieck, 1973.

861) Collectif *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 1968. Bibliothèque des Centres d'Etudes spécialisées.

862) [HAYER (J.N.H.)], *Religion (la) Vengée ou Réfutation des auteurs impies, [...]*, Paris, Chaubert et Hérissant, t. XVII, juillet 1762.

863) RENZ (I.), *Introduction au socialisme de Collins*, Neuchâtel, La Baconnière, 1969.

864) *République (la) des Philopsophes ou Histoire des Ajaoiens, ouvrage posthume de M. de Fontenelle. On y a joint une Lettre sur la nudité des Sauvages*, Genève, 1768 rééd. Edhis, Paris, 1970.

865) REVAULT d'ALLONES (O.), *L'esthétique de Descartes*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), 1951, p. 50-55.

866) REVERDY (A.), *Morelly, idées philosophiques, économiques et politiques*, Poitiers, impr. Bourez, 1909.

867) REYBAUD (L.), *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes...*, Paris, Guillaumin, 1856, 2 vol.

868) *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes. La Société et le Socialisme, les Communistes, les chartistes, les utilitaires, les humanitaires*, Paris, Guillaumin, 1848, 1 vol. [2e éd.].

869) « Revue des deux Mondes », 1836, 3, p. 288-341 : *Socialistes Modernes*.

870) RHIS (Ch.), *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*, Paris, Rivière, 1970.

871) *L'influence du Siècle des lumières sur la formation du matérialisme historique*, in : « Studies on Voltaire », (Genève), XXVI, 1963, p. 1389-1416 [p. 1403, 1414, 1416, Morelly].

872) RICHET (D.), *Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution Française*. Elite et despotisme, « Annales », (Paris), janvier-février 1969, p. 1-23.

873) RICKEN (U.), *La liaison des idées selon Condillac et la clarté du Français*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969.

874) RIGOLEY de JUVIGNY (J.-Ant.), *De la Décadence des Lettres et des mœurs...*, Paris, Mérigot, 1787, 2e éd.

Lettre de M. R. de J. avocat à Paris... [1746] (cf. *Jugemens sur quelques ouvrages...)*

875) ROBERT (G.), *Lamartine et le mythe de la Révolution dans* « l'Histoire des Girondins », « Rev. des Sc. Hum. » (Paris), 1947, p. 239-264, (p. 248-249, article d'E. CABET : *Populaire*, mars-juin 1847, sur « l'Hist. des Girondins »).

876) ROBINET (A.), *L'attitude politique de Malebranche*, « XVIIe siècle », n° 38, 1er trim. 1958, p. 22 *sq.*

877) *Malebranchisme et Régence*, in : *La Régence*, coll. d'Aix-en-Prov., 1966 ; cf. *La Régence*.

878) *Techniques de la pédagogie malebranchiste*, in : *Le XVIIe siècle et l'Education*, « Revue de Marseille », (Marseille), n° 88, 1972.

879) *La tradition malebranchiste au XVIIIe siècle*, « Revue de l'Université de Bruxelles » (Bruxelles), n° 2-3, 1972, p. 166-187.

880) ROBINSON (M.), *Etude des sociétés « primitives » à la lumière de l'ouvrage d'Engels*, « La Pensée », (Paris), n° 66, 1956, p. 18 et *sq.*

881) ROCHE (D.), *La diffusion des lumières. Un exemple : L'Académie de Châlons-sur-Marne*, « Annales » (Paris), sept.-oct. 1964, p. 887 et *sq.*

882) ROCHEBRUNE (abbé de), *L'espion de Thamas Kouli-Khan dans les cours de l'Europe. Ou lettres et Mémoires de Pagi-Nassir-Bek...*, Cologne, E. Kinkius, 1746.

883) ROCQUAIN (F.), *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, Paris, Plon, 1878.

884) ROELLENS (M.), *La Hontan dans l'*« Encyclopédie »..., in : *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des lumières*, Genève, Droz, 1972, p. 164 et *sq.*

885) ROGER (J.), *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle...*, Paris, Colin, 1962.

885 bis) [Mme ROLAND], *Lettres inédites de Mlle Phlipon...*, p. p. C.-A DAUBAN, Paris, 1867, 2 vol.

886) ROLLIN (Ch.), *De la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres par rapport à l'Esprit et au Cœur* [connu sous le titre : *Traité des Etudes*], Paris, Vve Estienne, 1740, 2 vol. [1re éd. 1726-1728].

887) *Romanciers du XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1965, 2 vol.

887 bis) ROMEO (C.), *Codice della natura, Morelly*, Roma, éd. Riuniti, 1975.

888) ROSENBERG (H.), *Littérature et hallucination sociale*, « Les Lettres nouvelles » (Paris), oct.-nov. 1965, p. 17 et *sq.*

889) ROSMER (A.), *Moscou sous Lénine*, Paris, Maspéro, 1970, 2 vol.

890) ROTHKRUG (L.), *Opposition to Louis XIV. The political and social origines of the French Englightenment*, Princeton, Princeton University press, 1965.

891) ROUSSEAU (J.-J.), *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1959...

892) *Emile*, Paris, G.-Fl., éd. M. Launay, 1961.

893) *Dialogues...*, Paris, Colin, Bibl. de Cluny, 1962.

894) *Lettres à d'Alembert sur les spectacles...*, éd. par M. Fuchs, Genève, Droz, 1948 ; éd. par M. Launay, Paris, G.-Fl., 1967.

895) *Julie ou la Nouvelle Héloïse...*, éd. par R. Pomeau, Paris, Garnier, 1960.

896) *Correspondance Générale...*, éd. Dufour-Plan, Paris, Colin, 1923..., 20 vol.

897) *Correspondance complète...*, Genève, Inst. et Musée Voltaire, 1965-1973, 18 vol. ; éd. R. A. Leigh.

898) *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie...*, éd. par Ch. Porset, Bordeaux, Ducros, 1968.

id. — Bibliothèque du Graphe, s. l., s. d., d'après l'éd. Belin de 1817.

899) ROUSSEL (J.), *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Colin, 1972.

900) RUDE (Fr.), *Voyage en Icarie ; deux ouvriers viennois aux Etats-Unis, en 1855*, Paris, P.U.F., 1952.

901) *L'insurrection lyonnaise de novembre 1831. Le mouvement ouvrier à Lyon en 1827-1832*, Paris, éd. Anthropos, 1969.

902) RUYER (R.), *L'Utopie et les utopistes*, Paris, P.U.F., 1950.

903) SACALUGA (S.), *Rousseau et la Querelle musicale de 1752...*, « Diderot Studies X », 1968, p. 133 et *sq.*

904) SADE (D.A.F. marquis de), *Œuvres complètes... Edition définitive*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966-1967, 8 vol. [Aline et Valcour ou le roman philosophique, vol. 2 et vol. 3].

905) SALHIN (C.), *César Chesneau du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris, P.U.F., 1928.

906) *Sancti patris nostris Basilii... [...] opera omnia quae exstant*, Paris, J.-B. Coignard, 1721-1730, 3 vol. [éd. par : J. Garnier, moine de Saint-Maur].

907) SAINT-EDME (M.B.), *Biographie des lieutenants généraux [...] de la Police et de ses principaux agens*, Paris, chez l'auteur-éditeur, 1829.

908) SAINTE-BEUVE (Ch.-A.), *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance, 1838-1848*, Paris, A. Costes, 1947.

909) SAINT-HYACINTHE (Hyacinthe Cordonnier, dit Thémiseul de), *Le chef-d'œuvre d'un inconnu*, Lausanne, M.-M. Bousquet, 1754, 8ᵉ éd. ; [1ʳᵉ éd. 1714].

910) SAINT-PIERRE (abbé Ch. CASTEL de), *Projet pour perfectionner l'éducation*, Paris, Briasson, 1728.

911) [SAINT-REAL (César VICHARD de)], *Les Œuvres de M. l'abbé de Saint-Réal*, nouvelle édition, Paris, chez les libraires associés, 1757, 7 vol.

912) SAINT-SAUVEUR (R. de), *Agenda des Auteurs, ou calepin littéraire à l'usage de ceux qui veulent faire des livres. Ouvrage didactique pour le dix-huitième siècle*, Au Parnasse, de l'imprimerie d'Anonime Fertile, imprimeur ordinaire d'Apollon, 1755 [Bibliothèque Nationale Z 17.214].

913) [SAINT-SIMON (Cl.-H. comte de)], *Œuvres de Cl.-Henri de Saint-Simon*, Paris, éd. Anthropos, 1966, t. V et t. VI.

SAÏTTA (A.), cf. DALINE (V.) ; cf. « Annales Historiques de la Révolution Française », n° 1, 1958 (voir aussi : R. COE).

914) SALES (Fr. de), *Œuvres*, éd. Mackey, Annecy, 1893, 26 vol.

915) SALINS (C.C. Martin de), *Nécessité et moyens d'établir une loi agraire, d'assurer la subsistance des pauvres, de réformer le Clergé et la constitution militaire...*, 1789, rééd. Paris, Edhis, 1966.

916) SAND (G.), *Octave*, Paris, Club des amis du Livre progressiste, 1961.

917) *Histoire de ma vie*, Paris, Calmann-Lévy, [s.d.], 4 vol. [t. III, 1893].

918) *Lamartine utopiste*, « Revue Indépendante », 1ᵉʳ déc. 1841.

919) SAREIL (J.), *Les Tencin ; Histoire d'une famille au XVIIIᵉ siècle, d'après de nombreux documents inédits*, Genève, Droz, 1969.

920) SARRAILH (J.), *Notes sur Gracian en France*, « Bulletin Hispanique », (Paris), 1937, p. 246 et *sq.*

921) SAURIN (B.-J.), *Mirza et Fatmé, conte indien traduit de l'arabe*, Paris, Prault l'aîné, 1753.

922) SAUVIGNY (Ed.-L. BILLARDON de), *Apologues orientaux...*, Paris, Duchesne, 1764, 1 vol.

922 *bis*) [SAUZIER (Th.) éd.], *Un projet de république à l'île d'Eden...*, Paris, Dufossé, réédition du n° 852.

923) SCHINZ (A.), *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*, Paris et New York, 1941.

924) *J.-J. Rousseau et le libraire-imprimeur M.-M. Rey*, « Annales Rousseau », (Genève), 1914-1915, X, p. 1-133.

925) SCHMID (J.R.), *Le maître camarade dans la pédagogie libertaire*, Paris, Maspéro, 1971, 1ʳᵉ éd. 1936.

926) SEE (H.), *La France économique et sociale au XVIIIᵉ siècle*, Paris, Colin, coll. U2, 1967 (1ʳᵉ éd. 1925).

927) *Histoire économique de la France*, Paris, Colin, 1939.

928) *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1925.

929) SEIFFERT (H.W.), *Morelly in der deutschen Aufklärung*, in : *Beiträge zur Französichen Aufklärung und Spanischen Literatur*, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 375-395.

930) SELLIER (Ph.), *Pascal et Saint-Augustin*, Paris, Colin, 1970.

931) SERVIER (J.), *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1967.

932) SGARD (J.), *La notion d'égarement chez Crébillon*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969, p. 241-249.

933) *Prévost romancier*, Paris, Corti, 1968.

934) SILHON (J. de), *Le Ministre d'Estat avec le véritable usage de la politique moderne*, Paris, Toussainct, 1631.

935) SIMCHES (S.O.), *Le Romantisme et le goût esthétique du XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 1964.

936) SIMON (M.), *Les premiers chrétiens*, Paris, P.U.F., coll. Que Sais-je ?, 1967.

937) SIMON (R.), *Nicolas Fréret académicien*, in : « Studies on Voltaire », XVII, Genève, 1961.

937 *bis*) SMITH (W.), *Nouveau Voyage de Guinée*, Paris, Durand, 1751, 2 vol. (Bibliothèque Nationale 8° 03 n. 14).

938) SNYDERS (G.), *L'évolution du goût musical en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, « Revue des Sciences Humaines », (Paris), fascicule 79, 1955, p. 325 et *sq*.

939) *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1965.

940) Collectif *Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age of Reason. A Series of lectures delivered at King's College University of London during the session 1928-29*, éd. by F.J.C. Hearnshaw, London-Bombay-Sydney, G.G. Harrap and C°, 1930.

941) SOBOUL (A.), *Précis d'Histoire de la Révolution Française*, Paris, Ed. Sociales, 1962.

942) *Les Sans-culottes parisiens de l'An II. Mouvements populaires et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, Seuil, 1968 [coll. Politique, n° 19].

943) *L'audience des Lumières sous la Révolution*, in : *Utopie et institution au XVIIIe siècle* ; textes recueillis par P. Francastel, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1965.

944) *Utopie au Siècle des Lumières ; étude et bibliographie*, Paris, Hachette, s. d. [catalogue de la collection Microédition, préface d'A. Soboul]. — Cf. DALINE (V.M.).

945) *Songes (les) du chevalier de la Marmotte*, Au palais de Morphée, 1745.

946) SOURY (J.), *Un critique au XVIIIe siècle, Fréron*, « R.D.M. », 1er mars 1877, p. 80-112.

947) *Spectateur (le) ou le Socrate moderne, où l'on voit un portrait naïf des Mœurs de ce siècle, traduit de l'Anglois*, Amsterdam et Leipzig ; Arkstée et Merkus, 1768. — Autre édition : *Spectateur...*, Paris, Mérigot, Hochereau, Robustel, etc., 1755, 3 vol.

948) SPENS (W. de), *Les royaumes d'Utopie*, « La Table Ronde », (Paris), nos 168-170, janvier-février-mars 1962 ; p. 60-68, 66-73, 59-65 ; de Th. More à Cl. Gilbert.

949) SPINK (J.J.), *Un abbé philosophe...*, « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 3, 1971, p. 145 et *sq*.

950) SPINOZA (B.), *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt...* éd. Van Vloten et J.P.N. Land, La Haye, M. Nijhoff ; t. I, 1882 ; t. II, 1883.

951) *Œuvres*, trad. et annotées par Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1907, 2 vol.

952) STEGMANN (A.), *Le mot « politique » et ses implications*, « Cahiers de Lexicologie », (Paris), vol. XIII, 1968-2, p. 33-48.

953) STEINER (G.), *Der Traum von Menschenglück. Leben und literarische Wirksamkeit von Carl Wilhem und Henriette Frölich*, Berlin, Akademie-Verlag, 1959.

954) Carl-Wilhem Frölich, « *Uber den Menschen und seine Verhälthisse* », p. p. G. Steiner, Akademie-Verlag, coll. Quellen und Texte zur Geschichte der Philosophie, 1960.

955) *Franz Heinrich Ziegenhagen und seine Verhältnislehre ; Ein Beitrag zur Geschiehte des utopischen Sozialismus in Deutschland*, Akademie-Verlag, Berlin, coll. Quellen und Texte zur Geschiehte der Philosophie, 1962.

956) STELLING-MICHAUD (S.), *Lumières et politique*, « Studies on Voltaire », (Genève), t. XXVII, 1963, p. 1519 et *sq*.

957) SUDRE (A.), *Histoire du Communisme ou réfutation des utopies socialistes*, Paris, Lecou, 1848.

— Id., 1850 [4e éd.] ; — id., 1856 [5e éd.].

958) SWIFT (J.), *Conte du Tonneau avec plusieurs autres pièces très curieuses...*, La Haye, Scheurleer, 1755, 3 vol.

959) TAINE (H.), *Les Origines de la France contemporaine* ; t. II, l'*Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1905.

960) TALMON (J.L.), *Les origines de la démocratie totalitaire,* Paris, Calmann-Lévy, 1966, coll. Liberté de l'esprit [cf. J. GODECHOT, *Les travaux récents sur Babeuf...].*

961) [TANNER (A.) éd.], *Gnostiques de la Révolution,* Paris, Egloff, 1946, 2 vol.

962) TATARKIEWICZ (L.), *L'Esthétique du grand Siècle,* « XVIIe siècle », (Paris), n° 78, 1968, p. 21-35.

963) TATE (Rob. S., Jr.), *Voltaire, Bachaumont, and Urban renewal for Paris,* « Romances Notes », (Chapel Hill) ; University of North Carolina, vol. XI, n° 1, 1969, p. 89-94.

964) [FAYDIT (abbé P.-V.)], *Télémacomanie (la) ou la Censure et critique du Roman intitulé les Avantures de Télémaque,* A Eleutéropole, chez P. Philathète, 1700.

965) TERNOIS (R.), *La vieillesse de Saint-Evremond,* « Saggi e ricerche di letteratura francese », (Turin), 1963, p. 133 et *sq.*

966) *Saint-Evremond et Spinoza,* « R.H.L.F. », (Paris), n° 1, 1965, p. 1-14.

967) THÉRY (A.F.), *Histoire de l'éducation en France...,* Clermont-Ferrand, F. Thibaud, 1857 [extrait des Annales de l'Auvergne].

968) *Histoire de l'éducation en France, depuis le cinquième siècle jusqu'à nos jours,* Paris, Dezobry, 1858, 2 vol.

969) THIERS (A.), *De la Propriété,* Paris, Paulin, Lheureux et Cie, 1848.

970) *Notes et Souvenirs,* Paris, 1902.

971) THIRION (H.), *Vie privée des financiers au XVIIIe siècle,* Paris, Plon, 1895.

972) THONISSEN (J.-J.), *Le Socialisme depuis l'Antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852,* Louvain, Valinthout et Paris, Sagnier, 1852, 2 vol.

973) THUAU (E.), *Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu,* Paris, Colin, 1966.

974) TOCQUEVILLE (A. de), *L'Ancien régime et la Révolution,* Paris, Lévy, 1856, 2e éd.

975) *Etudes économiques, politiques...,* Paris, Lévy frères, 1866 ; (t. IX des *O.C.*).

976) TOKAEV (G.A.), *Detrayal of an ideal,* London, the Harvill Press, 1954, translated from the Russian by A. Brown.

977) TOPAZIO (V.W.), *D'Holbach's Moral Philosophy, its background and development,* Inst. et Musée Voltaire, Genève, 1956.

978) TOUCHARD (J.), *Aux origines du Catholicisme social — Louis Rousseau (1787-1856),* Paris, Colin, 1968.

979) TOURNEUX (M.), *La Politique de Diderot,* Paris, Chamerot, 1883.

980) [ISNARD (A.-N.-M.)], *Traité des richesses, contenant l'analyse des richesses en général et de leurs valeurs...,* A Londres et se vend à Lausanne en Suisse, chez Fr. Grasser et comp., 1781, 2 vol.

981) TRÉNARD (L.), *La presse périodique en Flandre au dix-huitième siècle,* « Dix-huitième siècle », (Paris), n° 1, 1969, p. 89-105 ; n° 2, 1970, p. 77-101.

982) TREVOR-ROPER (H.-R.), *De la Réforme aux Lumières,* Paris, Gallimard, 1972.

983) *Scottish Enlightenment,* « Studies on Voltaire », 1967, vol. LVIII, p. 1635 et *sq.*

984) TROTSKY (L.), *Histoire de la Révolution russe,* trad. de M. Parijanine, Paris, Seuil, 1950.

985) TUZET (H.), *Le Cosmos et l'imagination,* Paris, Corti, 1965.

986) TYSSOT de PATOT (S.), *Voyages et avantures de Jacques Massé,* Bourdeaux, J. l'Aveugle, 1710.

987) *Université (l') protégée par l'Ânerie des disciples de J. Jacotot [...] par un partisan de la méthode de J. Jacotot,* Paris, Houdaille, libraire ; Londres, Dulau et Cie, 1830.

988) URBAIN (Ch.), *Fénelon. Ecrits et lettres politiques...,* Paris, Bossard, coll. Chefs-d'œuvre inconnus, 1920.

989) *Utopie et institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières,* Ecole Prat. des Hautes-Etudes, Sorbonne, 6e section ; Actes du Colloque de Nancy, 23-26 juin 1959, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1963 [cf. P. FRANCASTEL]. C. r. par J. PROUST, *R.H.L.F.,* n° 1, 1965, p. 119 et *sq.*

990) Collectif *Utopies (les) à la Renaissance,* Bruxelles, P.U. de Bruxelles — Paris, P.U.F., 1963.

991) VAIRASSE d'ALAIS (D.), *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé Terre Australe...,* Paris, Barbin, 1677-1679, 3 vol.

992) [VAUBAN (S. Le PRESTRE, marquis de)], *Projet d'une Dixme Royale...,* s. l., 1708.

993) VAUVENARGUES (L. de CLAPIERS, marquis de), *Œuvres complètes*, éd. p. H. Bonnier, Paris, Hachette, 1968.

994) VAVERAI (J.-N.-L. de), *L'élection de Vitry-le-François divisée par paroisses et en ordre alphabétique*, Soc. des Sciences et des Arts, Tours, 1877-78.

995) [VENTURA (C.)], *Trésor politique divisé en trois livres : contenant les relations, instructions, traictez et divers discours [...]*, dédié à Monseigneur le Prince, Paris, R. Thierry, 1608, [1re éd. en italien 1589] [le traducteur français est Nicolas du Fossé].

996) VENTURI (F.), *Settecento riformatore. De Muratori a Beccaria*, Turin, Einaudi, 1969.

997) *Utopia i riforma nell'illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970.

998) In : Collection *La Literatura italiana, Storia e testi*..., Naples-Milan, R. Ricciardi, vol. 46, *Illuministi italiani* : t. V, 1962 ; t. VII, 1965 [voir l'index de ce tome pour les renvois à Morelly ; pour les renvois à F. Venturi, voir l'index du présent ouvrage].

— Voir B. BACZKO et *Dix-huitième siècle*.

— Voir Dom DESCHAMPS.

— Voir *Cahiers Vilfredo PARETO*.

999) *La jeunesse de Diderot*, Paris, Skira, 1939.

1000) VERCRUYSSE (J.), *Voltaire et M.-M. Rey*, « Studies on Voltaire » (Genève), LVIII, p. 1707 et *sq*.

1001) *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, Lettres Modernes, 1971, Coll. bibliothèque 2.

1002) *Bicentenaire du « Système de la nature », textes holbachiens peu connus*, Paris, Minard, Lettres Modernes, 1970, coll. biblionotes 2.

1003) [VERNIÈRE (P.), éd.] Diderot (D.), *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1961 ; *Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1959 ; *Mémoires pour Catherine II*, Paris, Garnier, 1966.

1004) VERSINI (L.), *Laclos et la tradition*..., Paris, Klincksieck, 1968.

1005) VERSINS (P.), *Sur une seconde édition de la « Basiliade » de Morelly (1753)*, « Ailleurs », (Lausanne), n° 0, 15 octobre 1963, p. 16-20.

1006) *Chrono-bibliographie thématique (XVIe siècle français), ibid.*, p. 37-48.

1007) *Chrono-bibliographie thématique (XVIIe siècle français), 1600-1659*, « Ailleurs » (Lausanne), n° 1, 15 février 1964, p. 37-49.

1008) *L'originale de « L'an deux mille quatre cent quarante » de Mercier est-elle bien de 1770*, « Ailleurs » (Lausanne), n° 2, juin 1964, p. 3-6.

1009) *Chrono-bibliographie thématique (XVIIe siècle français, 1660-1699)*, « Ailleurs », (Lausanne), oct. 1964, n° 3, p. 55-59.

Encyclopédie de l'Utopie..., cf. Documentation générale, VERSINS (P.), *Encyclopédie*...

1010) VIATTE (A.), *Les Sources occultes du Romantisme, Illuminisme, Théosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1928.

1011) *Vie de M. Turgot*, Londres, 1786 ; [par M.-J.-A.-Nicolas CARITAT, marquis de CONDORCET].

1012) VIGUIER (A.), *Le mot « individu » fait-il partie au XVIIIe siècle du vocabulaire politique ?*, « Cahiers de Lexicologie » (Paris), n° 13, 1968, p. 95-216.

1013) VILLEGARDELLE (Fr.), *Morelly, Code de la Nature*, Paris, Delaunay et les autres libraires du Palais Royal, 1840 [cette éd. ne contient ni la Préface de Morelly ni le *Modèle de Législation*]. [Bibliothèque Nationale 44.453], in-16.

1014) *Code de la nature par Morelly, réimpression complète et augmentée des fragments importants de la Basiliade avec l'analyse raisonnée du système social* de Morelly par Villegardelle, Paris, Masgana, 1841. [Bibliothèque Nationale 44.544], in 12.

1015) *Histoire des idées sociales avant la Révolution Française, ou les Socialismes modernes devancés et dépassés par les anciens peuples et philosophes, avec textes à l'appui*, Paris, Guérin, 1846.

1016) VILLIERS (abbé de), *Vie de Louis IX, Dauphin de France*..., Paris, d'Houry et Musier, 1769.

1017) VOISINE (J.), *Les anglais en Provence au XVIIIe siècle*, « Revue de Littérature Comparée », (Paris), janvier-mars 1956, p. 15 et *sq*.

1018) VOLINE, *La Révolution inconnue*, Paris, Cercle du nouveau livre d'histoire, éd. Belfond, 1947.

1019) VOLTAIRE (Fr.-M. AROUET dit), [Pomeau (René) éd.], *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957.

1020) *Mélanges*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1961.

1021) *Œuvres de Molière*..., Amsterdam et Leipzig, Arkstée et Merkus, 1765.

1022) *Elémens de la philosophie de Newton*..., Londres, 1741 (n. éd.).

1023) *La Henriade*, éd. p. O.R. Taylor, « Studies on Voltaire », XXXVIII, Genève, 1965, 3 vol.

1024) *Œuvres de M. de Voltaire, nouvelle édition*, Amsterdam, Est. Ledet, 1732 ; t. I [La Henriade] [cf. O.R. Taylor « Studies on Voltaire » XXXVIII, n° 32 : t. I. p. 231].

1025) *Essai sur les mœurs*, éd. p. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963.

1026) VOVELLE (M.), *De la criminalité au brigandage. Les errants en Beauce sous la Révolution Française*, « Revue d'Histoire Economique et Sociale », (Paris), 1963, p. 483 et *sq*.

1027) WAHL (J.), *Lettres et fragments inédits de Dom Deschamps et de quelques correspondants*, « Revue de Métaphysique et de Morale » (Paris), n° 3, juillet-septembre 1964, p. 237-257.

1028) WATTS (G.B.), *Charles Joseph Panckouke, l'Atlas de la librairie française*, « Studies on Voltaire », LXVIII, 1969, p. 67-205.

1029) WEIL (Fr.), *Rousseau et Morelly : le retour à la nature et la suppression de la propriété dans le « Naufrage des isles flottantes » (1753) et le « Code de la Nature » (1755)*, in : *Etudes sur le « Contrat Social »...*, Paris, B.-L., 1964.

1030) WILKINS (K.-Sonia), *A Study of the Works of Claude Buffier*, in : « Studies on Voltaire », Genève, 1969. LXVI.

1031) WILLARD (C.), *Socialisme et Communisme français*, Paris, Colin, coll. U2, 1969.

1032) WITZMAN (A.J.), *The Oriental Tale in the eighteenth century : a reconsideration*, « Studies on Voltaire », vol. LVIII, 1967, p. 1839.

1033) WOLLBRET (A.), *Le Cardinal François-Armand-Auguste, prince de Rohan-Soubise (Paris 1717 — Saverne 1756)*, in : *Société d'histoire et d'archéologie de Saverne et environs*, 1957, p. 8-13.

1034) WORMSER (O.), *Frédéric II*, Paris, Club Français du Livre, 1958.

1035) ZIEGLER (G.), *Les coulisses de Versailles*, Paris, Julliard, 1965, 2 vol. ; t. II : *Louis XV et sa cour*.

1036) ZUBER (R.), *« Les belles infidèles » et la formation du goût classique...*, Paris, Colin, 1968.

INDEX SÉLECTIF
DES AUTEURS ET DES ŒUVRES

TABLE DES MATIÈRES

Deuxième partie : **L'ŒUVRE.**

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE ET ROMANE

publiée par le

Centre de Philologie et de Littératures romanes
de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Directeur : Georges STRAKA

Série C : ÉTUDES LITTÉRAIRES

Suite de la page 4 :

25. — *Le destin littéraire de Paul Nizan et ses étapes successives* (*Contribution à l'étude du mouvement littéraire en France de* 1920 *à* 1940), par Jacqueline LEINER, 1970, 301 p., 8 pl.
26. — *Paul Valéry linguiste dans les « Cahiers »*, par Jürgen SCHMIDT-RADEFELT, 1970, 203 p.
27. — *Le thème de la mort chez Roger Martin du Gard*, par Melvin GALLANT, 1971, 299 p.
28. — *La poésie des Protestants de langue française, du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'Edit de Nantes* (1559-1598), par Jacques PINEAUX, 1971, 524 p.
29. — *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le Romantisme français* (1800-1855), par Brian JUDEN, 1971, 806 p. (épuisé).
30. — *La réflexion sur l'Art d'André Malraux, origines et évolution*, par Pascal SABOURIN, 1972, 240 p.
31. — *Victor Hugo et les Américains* (1825-1885), par Monique LEBRETON-SAVIGNY, 1971, 341 p.
32. — *La fantaisie de Victor Hugo, tome II* (1825-1885), par Jean-Bertrand BARRÈRE, 1972, 516 p.
33. — *Les « Christophe Colomb » de Paul Claudel*, par Jacqueline de LABRIOLLE, 1972, 247 p.
34. — *La dynamique théâtrale d'Eugène Ionesco*, par Paul VERNOIS, 1972, 319 p.
35. — *Le thème de l'amour dans l'œuvre romanesque de Gomberville*, par Séro KEVORKIAN, 1972, 252 p.
36. — *Le hors-venu ou le personnage poétique de Supervielle*, par Paul VIALLANEIX, 1972, 176 p.
37. — *Le théâtre et le public à Paris, de* 1715 *à* 1750, par Henri LAGRAVE, 1972, 720 p., 22 pl. h. t.
38. — *Musique et structure romanesque dans la « Recherche du temps perdu »*, par Georges MATORE et Irène MECZ, 1972, 355 p.
39. — *La spiritualité de Bossuet*, par Jacques LE BRUN, 1972, 817 p.
40. — *Gaston Baty, théoricien du théâtre*, par Arthur SIMON, 1972, 264 p. 15 pl. h. t.
41. — *L'inscription du corps, pour une sémiotique du portrait balzacien*, par Bernard VANNIER, 1972, 198 p.
42. — *« L'Avenir » de La Mennais, son rôle dans la presse de son temps*, par Ruth L. WHITE, 1974, 240 p.
43. — *Histoire d'une amitié : Pierre Leroux et George Sand, d'après une correspondance inédite* (104 *lettres de* 1836 à 1866), texte établi, présenté et commenté par Jean-Pierre LACASSAGNE, 1974, 368 p.
44. — *La fantaisie de Victor Hugo, tome* 1 (1802-1851), par Jean-Bertrand BARRERE, 1974, 447 p.
45. — *La fantaisie de Victor Hugo, tome* 3 (Thèmes et motifs), par Jean-Bertrand BARRERE, 1974, 298 p.
46. — *Henri Bosco et la poétique du sacré*, par Jean-Pierre CAUVIN, 1974, 293 p.
47. — *Littérature française et pensée hindoue des origines à* 1950, par Jean BIES, 1974, 683 p.
48. — *Approches des Lumières, Mélanges offerts à Jean Fabre*, 1974, 604 p.

Imprimerie de Bussac, 2, cours Sablon, 63013 Clermont-Ferrand
Dépôt légal n° 1251, 4[e] trimestre 1978

Pour les spécialistes du XVIII[e] siècle aussi bien que pour les historiens du Socialisme et de l'Utopie et pour le grand public cultivé, le nom de Morelly est beaucoup mieux connu que la personnalité et l'œuvre qu'il recouvre.

Depuis plus d'un quart de siècle, les études morelliennes sont au point mort en France ; la monographie de R. Coe, parue en langue allemande, il y a plus de quinze ans, s'appuyait sur un travail qu'il avait terminé en 1954. Il était donc urgent que le relais fût pris.

Sur la base de documents d'archives inédits et à partir d'une relecture des textes et de leur réception, le présent ouvrage veut rendre la parole à Morelly, le méconnu le plus important du Siècle des Lumières.

Après une mise au point des acquis solides, des probabilités raisonnables et l'élimination des erreurs accumulées concernant la biographie et la question de paternité des œuvres — ce qui forme la première partie, la seconde est consacrée à l'explication du texte, selon la méthode historique.

Il en résulte une double description : description des rapports intellectuels de Morelly avec Spinoza, Malebranche, Du Marsais, Fénelon, Montesquieu, Rousseau surtout, et d'autres ; description aussi d'une culture en crise, la culture du printemps des Lumières : pédagogie nouvelle, morale individuelle et dissolution sociale, vacillements de l'esthétique, relations nouvelles des élites et du pouvoir, mythes ludoviciens et dégradation de l'image royale.

La dernière partie décrit le mythe morellien de 1796 à nos jours : processus de non-lectures successives qui a transformé l'obscur méconnu des Lumières en glorieux précurseur du totalitarisme.

Etrange carrière d'un scribe politique rejeté dans l'utopie et la rébellion ; misère de la littérature, beauté de l'échec et du silence, en écrivant, dans un dernier sursaut de rage, son *Code de la Nature,* voilà ce qu'a pu savourer Morelly, le « Sage » Morelly.

Frontispice de la *Basiliade,*
édition originale de la Bibliothèque de l'Arsenal.
Cliché des Services photographiques de la B.N.

ISBN 2-252-02078-4